现象学的方法

〔德〕埃德蒙德·胡塞尔 著　倪梁康 译

二十世纪西方哲学经典

Edmund Husserl
Die Phänomenologische Methode

上海译文出版社

版权信息

- 书名：现象学的方法
- 作者：［德］埃德蒙德·胡塞尔
- ISBN：9787532771240
- 译者：倪梁康
- 责任编辑：王巧贞
- 产品经理：邵明鉴

致中国读者

1988年正值胡塞尔逝世50周年，全世界都在纪念他。在欧洲和北美洲，以及其他各洲，各种纪念活动的数量多得令人吃惊，它们证实了由胡塞尔创始的现象学所具有的指明未来的能力。现象学是20世纪的思维传统，它最先具备了解决那些在向下一个千年过渡的过程中所出现的急迫任务的哲学技能，这个任务在于，在下面这两条道路之间找到一条中间道路：第一条道路是以“后现代的”方式解脱所有规范性的约束；第二条道路则是那种最终会将所有个体强行纳入自身之中的理性大全主义。而对于各种文化之间的关系来说，这个寻找中间道路的任务则意味着，必须维持在下面两种趋向之间的有益张力：第一种趋向是整个人类正在无可阻止地结合为一个统一体，胡塞尔曾希望这个统一体能够发展成为一个大全的理性共同体；第二种趋向则在于，在不同的文化中仍存在着这样一个需要，即在这个世界范围的联合过程中，各种文化不失去自己固有的面目。

在这种情况下，现象学作为“现象的逻各斯”可以指明一条道路；因为胡塞尔从一开始便把现象学理解为一种理性的说明（逻各斯），它的意义正是在于澄清并维护所有现象的固有本质和固有权利。所以，欧洲的理性传统可以与一种无保留的、交互文化的开放性结合为一体。下面的“导言”应当为那些愿意一同进行思索的读者们提供一幅关于胡塞尔的哲学精神的画面。倪梁康博士的翻译使这门哲学现在能在一个始终是伟大东亚文化传统之中心的国度中得为人知，我对此极为赞赏。

克劳斯·黑尔德
1991年2月

译者的话

摆在读者面前的这本《现象学的方法》，是根据联邦德国斯图加特小菲利普·雷克拉姆出版社1985年版译出，原书由德国著名现象学家、德国现象学学会主席克劳斯·黑尔德选编并写了《导言》。

1985年秋，我应胡塞尔文库的邀请从国内来到胡塞尔执教过的联邦德国弗莱堡大学学习。不久便得到了这本书。当时我的心情可以用惊喜两字来表达。因为胡塞尔的著作以教材的形式出版，这在德国哲学界，至少在德国现象学界是一件大事。就我个人的经验来看，胡塞尔的现象学对一般哲学爱好者来说有两个外在的特征，一是它可被看作哲学史上最难理解的学说之一；二是现象学的著作在国外的书店里价格最昂贵。然而这两者之间却不无内在的联系。正如黑尔德先生在《导言》中所说的那样，它们使得读者望而生畏，影响了胡塞尔现象学的广泛传播。以营利为主的德国图书出版业能够以简装本的形式出版本书，说明哲学读者对现象学的兴趣有增强的趋势。同时又意味着，随着它的出版，现象学的传播和普及大有可望。至少我相信是这样。因为要想深刻地理解和研究20世纪哲学的任何一个流派，不以现象学的认识为前提，几乎是不可能的。而目前的世界哲学界，正处在对以往哲学流派的反思、再理解与消化的阶段。在这之前，想创立一种有影响力的哲学新学说或流派，只是一个良好的主观愿望而已。

惊喜之余，产生了把本书介绍给我国哲学界和哲学爱好者的想法。《胡塞尔全集》卷帙浩繁，已有26大卷，而且还在不断地出版下去，对现象学的认识和研究应该从哪里入手呢？不少人因此“乘兴而来，败兴而归”。而本书的出版，将为现象学的爱好者提供了解和研究现象学的入门与立足点。

1986年上海译文出版社曾出版了我翻译的《现象学的观念》一书，那是胡塞尔对现象学的总体介绍，好似大百科全书里介绍的数学条目一样。而本书则将为读者提供与胡塞尔一同进行现象学操作的可能。我们可以把它作为数学教材一类的教科书来读。它与《现象学的观念》是相辅相成的。我希望它不仅有助于大学哲学系学生对现象学的了解和研究，也会加深一般哲学爱好者对现象学的兴趣。——这里想说一句多余的话，然而在我看来是正确且重要的话：胡塞尔的思维方式最典型地代表了西方理性思维方式。

还须提及的是黑尔德先生的《导言》。我读的现象学导言不多，在这里无权表态。然而，弗莱堡大学胡塞尔文库的专家们认为，这篇《导言》是有史以来最清晰的现象学导言。这篇《导言》分两大部分，上半部分载于本书，下半部分载于本书的姐妹篇《生活世界现象学》中，它们分别构成了所载著作的相对独立的研读导引，能成功地引导读者进入原著的世界。

其余我想就现象学所说的话，在黑尔德先生的《导言》中都可以找到，这里便不多赘言。

值此机会，我要感谢本书编者黑尔德教授特为中译本作序，同时也感谢我妻子林伟为此书花费的心力。最后，感谢弗莱堡的德国同事们，他们为本书的翻译提供了不少帮助。我还要感谢上海译文出版社编辑的大力协助。否则，这部书的翻译不会这么顺利完成。

倪梁康

1987年11月于弗莱堡

导言

一、今日的胡塞尔现象学

埃德蒙德·胡塞尔（1859—1938年）是当代最重要的哲学流派之一——现象学的创始人。对于20世纪初期的德国哲学和20世纪中期的法国思想来说，现象学具有决定性的意义。我们这个时代的基本哲学著作，如：马克斯·舍勒的《伦理学中的形式主义和质料的价值伦理学》（1913—1916年），马丁·海德格尔的《存在与时间》（1927年），让-保罗·萨特的《存在与虚无》（1943年）以及莫里斯·梅洛-庞蒂的《知觉现象学》（1945年），它们都在纲领上将自己理解为现象学的研究。

此外，在一些不受现象学主导的哲学中，在一系列科学中，如文学科学或社会科学，主要是在心理学中，各种现象学的动机在发挥影响。现象学的影响在今天已远远超出了德语和法语地区。首先必须提到的是拉丁美洲和日本。然而在南斯拉夫、捷克斯洛伐克和波兰的非正统马克思主义中，在意大利乃至越来越多地在英美的思维中（胡塞尔起初在英美的思维中没有很大的影响），现象学的思想观点也受到讨论。因此，人们完全有理由将此称之为一个世界性的“现象学运动”。

专家们将这个运动的发起人埃德蒙德·胡塞尔算作是20世纪的古典哲学家。德国的一些对哲学感兴趣的门外汉几乎只知道他的名字。其原因首先在于：尽管胡塞尔的现象学不同程度地构成了海德格尔和萨特上述早期著作的最重要前提，但由于胡塞尔是犹太人，因此他晚年的著作在“第三帝国”不能出版。从而，当人们在50、60年代德国的大

学内外重新热烈地讨论海德格尔与萨特时，却中断了对他的思想的争论。

对胡塞尔的避而不论实际上是民族社会主义遗留下来的一项胜利，它始终是德国在经济奇迹时期文化事件中的一个耻辱，尽管人们必须承认另一方面的因素：讲坛哲学家胡塞尔的晦涩文体从一开始就无法像存在哲学那样以易于把握的表述方式适合于公众讨论；此外，不幸的是，自1950年以来被整理发表的《胡塞尔全集》并未在德国出版[1]。

在60年代后半期和70年代，胡塞尔的现象学比以往更为沉默，因为人们对海德格尔的后期哲学、对存在主义以及伽达默尔的解释学——它同样在最重要的动机上与现象学密切相联——的兴趣迅速衰减；法兰克福学派的"批判理论"，后期维特根斯坦的追随者们的语言分析，所谓法国的结构主义，科学理论和科学史时起时落地吸引着哲学界以及公众的注意力。直到最近几年里，胡塞尔的名字才出现得较多，甚至出现在学院外的讨论中，因为"生活世界"[2]这个胡塞尔未完成的后期哲学中的中心概念越来越引起人们的注意。

从所有这些历史背景来看，人们可以赋予《现象学的方法》及其姐妹篇《生活世界现象学》这两卷文卷的出版以特殊的意义。这两卷中收入的众多选文第一次在德国被提供给较广泛的读者阶层。同时这本书为大学生和中学生在大学的专业课学习或改革后的文科高年级课程学习提供了胡塞尔著作的中心部分。这些著作迄今为止大部分只为那些不惧专业文献的高额价格的读者所购。每一份选文都探讨一个在课题上自身封闭的问题范围，因此，这些选自胡塞尔的巨著的部分并不要求事先必须研读相应的著作。大部分选文未被删略。被舍去的部分仅仅是一些非必需的段落，即：一些与有关著作的其他文字有关的附录、设想或过渡。

---

[1] 这并非是对荷兰尼伊霍夫出版社所创的伟大功绩的诋毁。

[2] 生活世界问题请参阅《生活世界现象学》中的引论的第7节以及选文“生活世界问题”。

二、生平与著作

埃德蒙德·胡塞尔的不引人注目的学者生涯并无"轰动"一时的事件。他在1859年4月8日出生于摩拉维亚地区的普罗斯捷耶夫。1876年至1882年先在莱比锡、尔后在柏林学习数学与哲学。在1882和1883年的冬季学期里，胡塞尔获得数学博士学位，随即便在维也纳跟随弗兰茨·布伦塔诺深入研究哲学。在哈勒，胡塞尔以"论数字概念。心理学分析"为题获得在大学任教资格。在这里，胡塞尔作为编外讲师从1887年起任教至1901年。1900—1901年胡塞尔发表了他的第1部主要著作，两卷本的《逻辑研究》。[1]由于这部著作，胡塞尔于1901年受聘去哥廷根任副教授。直到1906年他47岁时，他才在那里担任正教授。从1916年至1928年退职止，胡塞尔一直在布来斯区的弗莱堡教授哲学，这个教授席位以后为海德格尔所接替。胡塞尔于1938年4月27日去世。[2]

在哥廷根时，胡塞尔周围已形成了一个由他的学生和朋友组成的圈子，即现象学"哥廷根学派"。很快在慕尼黑也形成了一个与它并列的学派。1913年，胡塞尔与慕尼黑的哲学家莫里茨·盖格尔和亚历山大·普凡德尔，他的哥廷根学生阿道夫·莱纳赫（后在第一次世界大战中阵亡）和当时在柏林任教的马克斯·舍勒一同创办了《哲学和现象学研究年鉴》，它很快成为现象学研究的喉舌。在《年鉴》上出版了已经提到过的舍勒和海德格尔的著作，还有其他一些在这个世纪前30年中哲学方面的杰出著作。特别著名的——包括独立于《年鉴》之外的——人物有：胡塞尔的第一个女助手埃迪·施泰因，她是一个犹太人，改信天主教，以后成为加尔默罗会白衣修士并死于集中营；极富影响的波兰哲学家罗曼·英加尔登；著名的捷克斯洛伐克哲学家让·帕托茨卡，他后来作为《77年卡尔塔》人权宣言的发言人而享有盛名；阿隆·古尔维奇和阿尔弗雷德·舒茨，他们在第二次大战以后任教于美国。

胡塞尔将他的一部纲领性著作——《纯粹现象学和现象学哲学的观念》刊登在《年鉴》第1期上。胡塞尔原先打算出3卷本，然而他生前只发表了第1卷[3]（以下简称《观念》第1卷）。

在这部继《逻辑研究》13年之后才发表的第2部主要著作中，胡塞尔赋予现象学以一个转折。这个转折无法为他的哥廷根和慕尼黑的同道们所接受。我们以后将谈及现象学的新、老形态，早期的"本质论"和在弗莱堡时期胡塞尔思想所受的超越论哲学的影响。

在这以后，又过了很长时间，胡塞尔才开始继续发表其他的重要著作，1928年他让海德格尔出版了一份由埃迪·施泰因从他的以往讲座稿和研究手稿中整理出来的文献，即著名的《内时间意识现象学》。[4]1929年胡塞尔自己发表了一部引论性著作《形式的和超越论的逻辑》[5]。1929年胡塞尔在法国的巴黎大学举行了两次时间较长的讲演，在这两份讲稿的基础上，他进行了扩充，使之成为又一部现象学引论性著作《笛卡尔式的沉思》，他在1931年以法文发表。德文版直到1950年才作为《胡塞尔全集》第1卷出版。[6]最后，胡塞尔在1936年只能在德国以外发表了他的最后一部著作的一部分。这部著作再次以一种新的方式引导读者进入现象学。这部著作便是《欧洲科学的危机和超越论现象学》（以下简称《危机》）。完整的著作在1954年才作为《胡塞尔全集》第6卷[7]出版。1938年，胡塞尔的助手路德维希·兰德格雷贝受其委托整理发表了胡塞尔的研究手稿，题为《经验与判断》，这部著作也只能在国外出版。[8]

除了《逻辑研究》和《内时间意识现象学》之外，胡塞尔生前出版的只是一些纲领性的引论著作，并且这些著作——如前所述——有的只是部分发表，有的根本不是以德文发表。然而，胡塞尔真正的工作并不集中在这些引论上，而是集中在他的具体的现象学分析上。胡塞尔随时记录下他的思想。他每天不知疲倦地工作，在1890年至1938年期间他用加贝尔斯贝格速记法写下了约45000页的手稿。他的创造力和对事业无限的献身精神甚至不为纳粹的阴谋所中断——纳粹禁止

他进入大学。这份禁令现存于胡塞尔遗稿中。他像对待其他所有他手边的纸张那样，在这份禁令的反面也写下了他的研究笔记——“一个‘继续工作’的范例，其尊严丝毫不逊于‘别碰我的圆圈’这句话的尊严。”[9]胡塞尔去世以后，他的研究手稿，他一生工作的真正成果有落入纳粹之手的危险。一个比利时的弗朗西斯派教徒海尔曼·列奥·范布雷达在一次冒险的行动中抢在纳粹分子之前拯救了这些遗稿。[10]1939年，他在比利时卢汶大学建立了一个胡塞尔文库。自1950年以来，卢汶的胡塞尔文库与以后建立的科隆大学胡塞尔文库合作出版了已经提到过的《胡塞尔全集》。这套历史-考证的全集包括那些由胡塞尔本人发表的或为发表所准备的著作，包括最重要的、未发表的讲座稿、讲演稿和文章以及——作为附录或作为独立的一卷——按课题分类的、有选择的研究手稿。

要想深入到胡塞尔的思想世界中去必须花费气力。因此，对读物做些指明也许会受到读者的欢迎。这里把《不列颠百科全书》-条目推荐给那些想从胡塞尔原文中获得对现象学的简练介绍的读者，在这本书中，它作为第4部分被付印。从胡塞尔的奠基性的现象学引论《观念》第1卷中选出的“现象学的基本考察”所包含的内容更深一些，它作为第3部分被收在这部书中。关于知觉的这部分包含了对特别典型的具体现象学分析的简短概述，这一部分被收集在《生活世界现象学》中。细致分析的著名例子是包含在该书中的有关“内时间意识”和有关“交互主体性”的部分。该书的最后一部分则提供了导向上述胡塞尔的生活世界问题的通道。

如果谁在读完《现象学的方法》和《生活世界现象学》这两本书的选文之后想继续深入地研究胡塞尔，那么他首先可以读一下1913、1927和1936年的纲领性的引论著作：《观念》第1卷，《笛卡尔式的沉思》和《危机》。胡塞尔在1907年和1925年作的另外两次讲座也是很好的引论（《胡塞尔全集》第2卷和第9卷）。对于刚刚开始的现象学的激情具有代表意义的是1911年的一篇文章，这篇文章使胡塞尔获

得极大的声誉，并且，这篇文章的标题成为20世纪哲学中一个引起争论的关键问题：《哲学作为严格的科学》。要想进一步深入到超越论现象学的奠基问题中去，那么1923至1924年的《第一哲学》的讲座是极富于启发性的。至于具体分析的研究，除了《生活世界现象学》中的那些部分以外，《逻辑研究》第2卷是必不可少的。其他的对那些相对来说可作鸟瞰的课题的分析，包含在《胡塞尔全集》的《纯粹现象学和现象学哲学的观念》（第4卷）、《事物与空间》（第16卷，取自1907年的讲座）和《被动综合分析》（第11卷，取自1926年的讲座）之中[11]。此外，还有已提到的胡塞尔与兰德格雷贝的合作著作：《经验与判断》。

再看一下第二手著作：对胡塞尔思维的中心问题的引论著作出自他最后的两个助手路德维希·兰德格雷贝和欧根·芬克之笔，它们已成为经典著作，这两位作者以其各自的继续研究工作在国内外赢得了很高的声誉。他们的，以及其他现象学专家的重要文章被收集在各个集子中，在文献索引中可以找到关于这些文章的更详细说明。海德格尔在1925年的一次讲座中提供了一个值得一读的早期现象学引论，现在它作为《海德格尔全集》第20卷而发表。最近几年中，必须提到的是保罗·扬森的引论，它提供了对胡塞尔思维的各个课题的可靠的总的说明；此外是安东尼奥·阿吉雷对最著名的新胡塞尔批评家们的批评分析，在这部著作中，他纠正了这些批评家们在某些方面对胡塞尔思想的歪曲。《现象学研究》和《胡塞尔研究》这两份杂志则提供了对胡塞尔和整个现象学的现实研究的概观。在近30年中，许多解释胡塞尔的重要文献发表在《现象学文集》中，它是由（荷兰）尼伊霍夫出版社出版的系列专论性文集。所有详细的目录可以参阅“文献索引”。此外，这个索引还包含一些有选择的、最重要的书目，这些著作探讨的是胡塞尔在这部文选的文字中所分析的那些问题。

---

[1] 本书的第1部分选文取自这部著作。

[2] K·舒曼对胡塞尔生活有更详细的介绍，参见《胡塞尔年表》，海牙，1977年。

[3] 本书的第2部分和第3部分选文取自这部著作。

[4] 《生活世界现象学》的第2部分选文取自这部著作。

[5] 本书的第5部分取自这部著作。

[6] 《生活世界现象学》的第3部分选文取自这部著作。

[7] 《生活世界现象学》的最后一部分选文取自这部著作。

[8] 本书的最后一部分选文取自这部著作。

[9] H·吕贝：《历史中的意识。主体性现象学研究》，弗莱堡，1972年，第32页。（“别碰我的圆圈”是阿基米德在被杀前所说的话。——译者）

[10] 参阅H·L·范布雷达：“对胡塞尔遗稿的拯救与胡塞尔文库的建立”，载《胡塞尔与近代思想》，由范布雷达和J·塔米尼奥出版，海牙，1959年，第42页以后。

[11] 这个讲座收在《生活世界现象学》的第1部分选文中。

三、现象学的基本问题

本书选择了“现象学的方法”为标题。它意味着使现象学最初得以成名的立场。胡塞尔起初的目的在于建立一门哲学的方法。“哲学方法”——这是指通向认识真理的一条道路，一个过程。认识的道路通过目的而事先被标明。胡塞尔对他的目的在已提及的1911年的文章中作了纲领性的描述：“哲学作为严格的科学。”胡塞尔在这里反驳了在19世纪末、20世纪初广为流行的观点，即：哲学不是科学，而是“世界观”。同时，他反对哲学“历史主义”的那种放任自流，即认为：哲学的根本任务仅仅在于对其自身历史的撰写。哲学要反思其科学特性——对于胡塞尔来说，这当然并不意味着：如当时一些有影响的哲学流派所期望的，并且在今天仍有人期望的那样将哲学还原到科学理论上。同样，它也不意味着使哲学符合于现代自然科学的方法。

胡塞尔在他的纲领中提出的东西，绝不是哲学的新理想，即：彻底的没有成见的认识。哲学要通过它的无成见性将自己区别于自古以来的纯意见。正如最先由柏拉图所表述的那样，真正的认识（Episteme）应当取代意见（Doxa）。意见在两方面落后于真正的认识。一方面，意见受情况制约而始终产生某些动摇。真正的认识应当摆脱在变化着的生活情况中的主观束缚并因此在这个意义上是“客观的”和恒久的。另一方面，只要我们仍然停留在纯意见上，我们就会提出一个无法实现的认识要求。例如，有人说：“我的意见是，八月的意大利炎热无比，”或者说，“我的意见是，毕达哥拉的定理是可证明的，”那么，他会表示：我的观点可能是可证实的，只要我夏天到意大利去或者只要我真的提出对这个定理的证明。这样，纯意见就其意义来说要依据情况，在这些情况中，意见的内容被证明、被实现、被证实。这些情况可以说是使我们接近事实，而我们在提出意见时，这个事实还只是遥远地被给予我们。

就这点来看，我们将意见导向真实的认识，这里，我们置身于经验状况，或更一般的体验状况中，这些状况使我们接近实事。然而，起初提到的对真实的认识的要求却恰恰就是真实认识的恒久性和客观性，即是说：相对于各种体验状况的独立性。于是，如果人们通过给意义的划界来规定真实认识的话，便会产生某种在对客观性的要求与对接近实事的要求之间的紧张关系。可以说，胡塞尔的哲思基本上是由这种紧张关系引起的，并且它始终是被关注的问题。胡塞尔对一门"严格的科学"的无成见性的追求正是在于，并不是单方面地解决这种紧张关系。

对接近实事的要求相对于客观性的要求来说有一个有利条件：我只能谈论一个实事——无论这谈论是客观的还是纯意见的——因为我设定，以一种接近实事的方式，可以说是"直观地"、"真实地"体验这个实事，这个可能性根本上是可以实现的。如果没有这种可能性，那么我就根本不知道这个实事，它对我来说是不存在的。所以我可以依据情况来对待我在经验、体验或思想中所遇到的一切，在这些情况中，被经验、被体验、被思考的对象原初地——胡塞尔说："本原地"——在我的经验、体验、思维的范围内显露出来，或者可能以本原的方式显露出来。无论实事怎样显现给我，任何一个某物的显现都回涉或前涉到对我来说本原的被给予性上，并且因此最终还涉及这个某物的意义内涵。

在本原显现的情况中我与实事发生关系；实事作为在世界舞台上的可经验、可体验、可认识之物显现给我。在这个意义上，所有原本的显现者都具有一种主观-相对的特征，如胡塞尔所说的，这是指，它的显现在于将自身展现给一个处于一种特定情况中的主体。另一方面客观认识则要求不被束缚在变动着的主观认识情况上；客观的认识之物恰恰应当不仅仅是主观-相对"为我的"，而应是"自在的"，即：独立于主体和主体认识的情况性关系，因此，即使对对象的认识是"自在的"，它也必须以本原的被给予性的主观情况的方式为前提。

从这个问题的状态中已经产生了哲学问题，在哲学问题中人们可以看到胡塞尔哲思的内在开端：在对象的被给予方式中，我们将对象理解为某种自在的、客观的存在之物，然而，对象的被给予方式如何会回缚在原本的、主观-相对的被给予方式上呢？在对象的自在存在与对象的主观的束缚在情况上的被给予方式之间存在着一个交互关系，一种相关性，它的具体特征依赖于对象性的种类。我们仍举上述的例子——一个国家的气候与一个数学定理的内容是以完全不同的方式原初地作为被给予性展现给我，而这两个实事显现的原本方式是不可互换的。

相关性的两个方面是不可相互替代的：被给予的对象——如胡塞尔在《观念》第1卷中所说："意向活动"（Noesis）[1]（即：经验、体验、认识进行的相应的多样性）与"意向对象"（Noema）（即：自身被给予过程中的对象）相吻合，在这些意向相关项中，某一类确定的对象原本地显现给我，并且只能显现给我；我似乎不能越过这些多样性去观察对象。对象的种类与被给予的方式之间的相符性是一个规律，它可以预先被表述为所有经验的绝对普遍性，也就是"先天的"。在加入的被给予方式中自身显现过程中的对象便是"现象"（Phnomene，Erscheinungen），探讨这些现象的科学便叫作现象学。现象在胡塞尔的意义上仅仅是指在世界中"自在"的存在之物，而这个存在之物纯粹是在主观的"为我"的各种情况中所显示的那样。

关于客观对象与本原的、主观的被给予方式之间的相关性问题构成胡塞尔思维的内在开端，这一点在《危机》中得到证实，胡塞尔在这部著作中曾回顾了他一生的工作："以为每个人所看到的事物和世界都像它们展示给他的那样，这种单纯的自明性，如我们所认识到的那样，遮盖住了一个巨大的、特别的真理的视域（Horizont），这些真理从未在它们的特性和系统联系中进入哲学的视野。"世界（我们所谈论的世界）与主观被给予方式之间的相关性从未[即：在《逻辑研究》中"超越论现象学"的第一次突破发生之前]引起过哲学的惊异，尽管这

个相关性在前苏格拉底的哲学中，在诡辩论中已经明确地显现出来，但它仅仅是作为怀疑论论证的动机而显示出来。这个相关性从未引起过特有的哲学兴趣，以致它从未成为一门特有的科学课题。人们始终停留在这种自明性上，即"每个事物在每个人看来都是不同的。"[2]并且，在一个注释中，胡塞尔以一种在他那里极罕见的主观直言的口吻补充说："这个在经验对象与被给予方式之间的、包罗万象的相关性先天的第一次突破（在我写作《逻辑研究》期间，约1898年）使我深受震撼，以致此后我整个一生的工作都无法摆脱这样一个任务，即系统地探讨这个相关性的先天。"[3]

至此为止被称为接近实事或原本性的东西早已被哲学的传统公认为哲学认识的基础或规范：传统哲学将它称为明见性。胡塞尔接受了这个概念，因为他也前后一致地将每个世界经验都依据于原本的被给予方式这个思想运用于哲学认识本身。现象学在作陈述时，在其意义内涵中也依赖于被陈述之物的原初的"真实的"显现。如果没有那种通过对实事的接近和把握而得以明了（"明见"）的认识（"直觉"、"直观"），那么哲学的思维便始终只是空洞的论证和推断。胡塞尔将这种概念游戏看作是现象学描述，在明见性基础上的描述的对立面。康德的断言始终有效："概念无直观是空的。"因此，胡塞尔在《观念》第1卷中将所有哲学的"原则之原则"描述为，"任何本原地给予的直观都是认识的合理源泉，所有在'直觉'中本原地（可以说是在其真实的现实中）展现给我们的东西都可作为自身被给予之物接受下来，但仅仅是在它们自身给予的范围内[……]"[4]胡塞尔还补充说：依靠这种原则，"那么我们就不会为任何可想象的理论所迷惑。我们必须看到，任何理论最终只能从本原的被给予中获得其本身的真理。"[5]

哲学能断言的只应当是在本原地给予的直观基础上对它来说可能的那些东西，不比这更多，也不比这更少。因此，明见性成为哲学认识的样板，但这是因为哲学认识本身服从于"任何体验都必须依据原本性"这一规律。在这个意义上，世界在被给予方式中的显现是建立在明

见性上的。只要这个显现重又成为现象学哲学的基本课题，人们形式上便可以说：现象学作为方法是一种获得关于明见性的明见性之尝试。明见性在这里成为哲学认识的种类和哲学认识的对象的基础。本书第5部分（“心理主义和逻辑学的超越论基础”，第4至第7节）表明，胡塞尔自己意识到，明见性的概念在这里获得了它迄今在哲学中从未有过的中心意义。

方法上明见性的基本要求和“相关性研究”之任务的提出，这是同一个基本命题的两个方面。因此，现象学还不能满足于对对象与被给予方式之间的包罗万象的相关性先天作出总的陈述。如果这样一些陈述不是通过它们的普遍性而始终远离实事，那么它们就必须依靠对各个对象种类的特殊显现方式的具体研究。像胡塞尔常说的那样，哲学必须有能力将它的普遍命题的大票面钞票兑换成接近实事的细致分析的小零钱。于是以现象学为方法的哲学便成为“操作哲学”——这也是胡塞尔的独特之处。

---

[1] 《生活世界现象学》的引论第7节有对这些概念的进一步解释。

[2] 胡塞尔：《危机》，第48页。

[3] 胡塞尔：《危机》，第49页。

[4] 胡塞尔：《观念》，第1卷，第43、44页（摘自原版）。

[5] 胡塞尔：《观念》，第1卷，第44页（摘自原版）。

四、对心理主义的反驳

胡塞尔认为，将人们导向作为严格科学的哲学这个目的的方法是建立在具体的明见性上的现象学相关性研究。这个方法如何得以发展呢？

在《逻辑研究》中，胡塞尔反思自身，这些研究使胡塞尔闻名于世。尤其是第1卷“纯粹逻辑学导引”（下面简称“导引”）引起极大轰动。这个“导引”的绝大部分是对当时极度统治着哲学并被称为“心理主义”的观点的批判。胡塞尔本人在他的获得大学任教资格的论文《论数字概念》中曾倾向于这个观点；副标题具有代表意义：“心理学的分析”。首先是数学家和哲学家戈特洛布·弗雷格的批判给了胡塞尔以思想上的推动，导致他在“导引”中对心理主义作了经典性的反驳。心理主义以各种面目出现，但根据我们前面所作的对胡塞尔思维的基本问题的考察，人们可以说：心理主义的基本倾向在于，从有利于主观-情况的实行出发单方面解决在对真理理解中的紧张关系。

在胡塞尔看来，《逻辑研究》是为一门作为规范的“科学学说”的逻辑学奠定基础。我们今天会说“科学论”，因为在他看来，逻辑学就是一般科学认识的基础。真正认识的情况独立性首先表现在“客观有效”的逻辑结构中，它们规定了思维——此外，真正的认识还表现在所有以其他方式“客观地有效”的规范中，人们的行为服从于这些规范。这些规范是普遍规律。普遍之物，尤其是逻辑规律的存在的“场所”是什么？我们可以使这些规律成为我们的思维对象，然而，它们相对于思维来说占据一个独立的存在吗？心理主义对这个问题的回答是否定的。心理主义认为，逻辑规律无非是一种对心理过程的自然调整，我们将此心理过程称为“思维”，——就像在物质世界中的过程也具有自然规律一样。

在“导引”中胡塞尔对这种观点作了令人信服的反驳，以致心理主义在哲学史上可以最终被归入档案了。胡塞尔论证的核心部分被收在本书的第1部分。胡塞尔当时的思维成就的结果在于使我们今天觉得心理主义的无根据性是纯粹显而易见的事情。而反驳在当时决非是显而易见的，这一点通过胡塞尔在选文中与众多作者的辩论就已得到表明。为了真实地说明这一点，胡塞尔的许多注释在这里也一并付印。

数学家出身的胡塞尔用计算器的效能等例子[1]说明了心理主义对思维规律之理解的无根据性，在今天，这类计算器已经发展成为电子计算机了。计算器的力学，或者说电子计算机的电子学是服从于完全另一类规律的，即物理学规律，它们作为符号链而被人用机器计算出来。心理主义无法说明这一区别。它将关于正确的思维的问题与用现代临床心理学语言来说明思维过程和对我们大脑中神经生理学板块构造的自然科学经验描述混为一谈。

从根本上说，心理主义是“思想”这个概念的双重意义的牺牲品。规定着我们思维的逻辑规律的一般之物是思想——“思想”被理解为在思维的进行中被思维的东西。但人们也可以把“思想”理解为心理过程的思维。心理主义将被思维的一般之物的存在还原到思维的事实性意识过程上。所以，它从心理学出发来解释逻辑学并且将心理学抬高为基础科学而排斥哲学。与此相对，胡塞尔提出：规定着我们思维的一般之物是不依赖于主观认识情况事实的、经验可把握的变化而始终有效的，它具有“客观”、“自在”的成分。

此后，这个思想，在独立于胡塞尔的情况下，在逻辑学发展中成为“数学化的逻辑学”（Logistik），成为“符号的”或“数理的逻辑学”。但在这里，胡塞尔在展开其基本命题时不断强调的问题的另一方面却被忽视了。具有不依赖于事实的主观进程之内涵的客观有效之物，自在存在之物，恰恰只有通过向相应的主观相应的原本被给予方式的回涉才能为我们所得。这也适用于逻辑规律。逻辑规律并不飘浮在世俗的柏拉图的理念天空中，而是作为思想回缚在思维进程的情况性上。

如果人们将它们从这里解脱开来，那么，这在逻辑学中就会导致对规则体系的提出，这些体系只能是对真实陈述提出的技术说明，如此而已，别无其他——在生活情况中，每个人都可以确信，某物是真实的或虚假的，这些说明与此生活情况的内容毫无联系。人们把这个主观被给予方式的领域留给了经验心理学。这样便产生了心理学和逻辑学的“分工”——“逻辑学”在这里被理解为提出计算的纯粹技术。胡塞尔所看到的同一个真理问题，即：对客观普遍的自在与在情况的被给予方式中进行的为我之间冲突的裁决，在这里分崩离析了。

针对这一发展，胡塞尔在后期曾反对对他早期心理主义批判的单方面客观主义解释。这些可以在本书第5部分读到。在对其《导引》的倾向的后期解释中，胡塞尔同时还表示反对在由他所倡导的现象学运动之内的一个发展。人们把通过胡塞尔的心理主义批判而对客观的、自在存在的对象性的拯救看作是一种解放，以致他的早期的追随者们将他的伟大成就仅仅看作为：为哲学夺回了它的对象性方位。他们将现象学理解为“转向客体”，并将“面对实事本身”的格言视为他们的战斗口号。在他们看来，遵循这一格言就可以将哲学从其近代的、在主观主义的束缚中解放出来。一种反主观主义的客观主义得以形成，它或多或少地轻信，可以设定有哪些自由飘浮的，逻辑、数学、伦理或其他的“有效性”的存在。

胡塞尔本人并不在这个意义上把他的反心理学理解为反主观主义。在这里刊印的《形式的和超越论的逻辑学》部分中的后期自我解释表明了这一点，然而，不仅如此，实际上在《逻辑研究》的第5和第6项研究中它已经有所显示，最后，这个观点在1913年的《观念》第1卷中最终得以明了。胡塞尔也要“回到实事本身”。然而，实事本身只能在直观性的自身给予的主观进行中原本地表现出来。而这个进行是在人的意识中发生的。所以，在20世纪的最初10年中，意识便已成为胡塞尔现象学的研究领域，然而在1913年，《观念》才从文字上作为纲领将它宣告给人们。

[1] 参阅胡塞尔“导引”，第68页（摘自原版）。

五、现象学作为本质论

有什么东西能够防止这个将自己理解为意识研究的现象学不返回到心理主义上去呢？这里首先要提到的是胡塞尔的中心概念：意识的意向性。

胡塞尔首先在理论判断的领域中发现了相关性先天的哲学作用，因为在《逻辑研究》中他首先涉及到的是逻辑的奠基问题。这个奠基问题一直为他所关注，在1929年的《形式的和超越论的逻辑》中，他又再次明确地陈述了这一问题。但在20世纪的最初10年中，他已经将相关性研究扩展到所有体验性意识上。所有可谈论的有意义的东西都必定可以在某种特殊的方式中成为我可以得到的原本的被给予性。不仅在理论认识中，而且在所有"行为"中，在所有知觉、感觉、欲望、追求、爱、信仰、实践的评价等等之中，我们随着我们相应的意识进行而涉及到的那些东西或者可以"真实直观地"，以"自身给予"的方式为我地显现出来，或者，它们可以这样显现，即：意识仅知道自身依据于某种"充实"或"证实"，同时却并没有现实地实现它们。在这个意义上，意识在其所有的游戏种类中所涉及的是一个"对象"，它在最广泛的词义上是指：确定的意识进行所涉及的一个极点。每个知觉都具有被知觉之物，每个思维都具有被思维之物，每个爱都有被爱之物；每个行为都有一个对立面。胡塞尔在这里与他哲学老师弗朗茨·布伦塔诺所论述的——他经受了经院哲学的思想——意向性理论紧密相连。意识是"意向的"，这是指：意识在其所有的行为中都是关于某物的意识。

"意识是关于某物的意识"这个思想自胡塞尔以来已成为哲学的常用语，但是它在这个形式中既没有包含相对于笛卡尔或德国古典观念论对意识之理解的方式而言的实事性的新东西，也没有表达出胡塞尔意识论的特殊性。胡塞尔的特殊在于这样一个思想，即：意识依据于

原本的被给予方式，就是说，依据于“明见性”这个已提及的概念的广义。如果意识不是依据性意识，即具有使空洞的、间接的、不确定的“被意识之物”得以充实的能力和“权能”的意识，那么就不会有任何对象意向地被给予意识。意识必须首先知道它自己的使有关的“禁物”对自己显现出来的可能性——胡塞尔在这里运用一个恰当的概念“权能性”（Vermglichkeit）——尔后才能够是关于某物的意识。因此，意识于一个意识的意向不是一种与某物的静态联系，而是一种活的、朝原本性的趋向；胡塞尔对“意向”和“意指”这两个词的运用与在日常语言中这两个词的含义完全相仿，它们表明一种有意图的追求。意向意识在其所有形式中都以此为目的，即：在对被体验之物的直观的占有中寻求满足。意识想达到明见性；它制定它的目标、它的目的。在这个意义上，所有意识生活，如胡塞尔后期所述，都服从于“目的论”的规律。

与对意识的这个特征描述紧密相连的是作为胡塞尔意向概念第二个特征的相关性先天的思想：人们不能把意识想象为一片空泛的海滩，大海可以把随意的内容推送给它；意识不是一个容器，对它被何物充实抱无所谓的态度；意识是由多种多样的行为组成的，这些行为的特征都各自受到对象的相应种类的规定，而这对象仅仅在与它相适合的被给予中显现给意识。这一点是不依赖于有关的对象是否事实地存在而始终有效的。例如，即使我只是在视觉中臆想一个被知觉的事物的存在，意识的进行种类在这个情况中仍然受到对象的规定：这里的意识进行是透视地看，这里的对象是空间中的事物。行为是关于某些对象的意识，没有了对象，行为便是无，因此人们可以说：意向意识自身包含与对象的联系。这样，意向性的概念原则上便解决了近代“认识论”的古典问题，即：一个起初无世界的意识如何能够与一个位于它的彼岸的“外部世界”发生联系。

对意识的意向的理解不再允许将自在存在的对象，将意识进行的对立面心理主义地溶化在这个意识进行之中；因为，行为的特征恰恰

是受这个对立面规定的。这里的关键在于，这一点是独立于意向地被意指的对象的事实存在而有效的。意识进行的特征不依赖于偶然出现的经验被给予性，而是依赖于“本质”，即：对象种类的一般规定性。因此，如胡塞尔所述，存在着对象范围，“存在区域”，它们通过它们的本质，它们的“埃多斯”，即通过对象性在相应的原本的直观中所展示的精神外观的特征而得以相互区别。本质的对象规定性各依其相关性先天而符合于与相应的对象相联系的意向行为的普遍、本质的状况。

行为和其对象可以不依赖于经验上可确定的事实而受到本质的特征描述，因此，它们的相关性——如已暗示了的那样——是一种先天；对象种类和其被给予方式的多样性将自身作为一个前经验认识的领域提供给哲学研究。正如胡塞尔在本书的第2部分中所阐述的那样，现象学不是以事实，以在个别人那里可经验地确定的意向体验及其对象的个别情况为课题。它们从偶然的、事实的意识过程和对象中抽象出来并把它的目光指向规定了行为以及在行为中显现的存在区域的结构的本质规律。这些规律首先是必然有效的，即：任何意向体验的个别情况都无法摆脱这些规律；其次，它们是普遍有效的，即：它们包含了所有个别情况。将意向体验和其对象的事实特征还原到作为它们基础的本质规定性——事实特征对于这些本质规定性来说仅仅是一些可互相替代的事例——上去，这被胡塞尔称为本质还原。

心理主义将某种普遍之物即规定着思维的逻辑规律解释为一种仿佛是对思维过程的自然规律的调整，以此否定这种规律的存在。随着胡塞尔对心理主义的反驳，普遍之物在哲学中赢得了新的荣誉。因此，人们为胡塞尔的成就而庆祝的“向客体的转向”，主要被人们理解为对普遍之物的客观性的拯救。在现象学研究的内部，普遍之物首先作为本质的普遍性而成为探讨的课题。在胡塞尔的哥廷根和慕尼黑的同道们看来，现象学的任务在于研究对象区域和其相联系的意向行为的本质状况。他们细致的本质分析使现象学首先作为本质认识的方法

而闻名于世。如哥廷根和慕尼黑的现象学家们所一再强调的那样，现象学，它意味着，向对本质实事状态的原本精神直观、“直观”、“观念化”、“本质直观”挺进并在这个意义上达到“实事本身”。

胡塞尔始终把本质还原看作是现象学的方法工具。胡塞尔在《年鉴》——所有现象学家共同出版的刊物——的第1期上所发表的《观念》第1卷以“事实与本质”这一章为开端，这并不是偶然的。这一章在这里作为第2部分被付印。在本质学说这个从对心理主义反驳中得出的第一个结论中，胡塞尔与哥廷根和慕尼黑学派是紧密相连的。但在《观念》第1卷的后一章——在本书作为第3部分——胡塞尔和他们便分道扬镳了。在这里，胡塞尔从对意向意识的课题探讨中得出了彻底的结论，它远远超出了本质直观现象学的范围，因而被他的哥廷根和慕尼黑的朋友视为向近代主观主义的回复。

这一步骤的结果在20年代是对本质直观学说的一次批判性考验。如果任务在于为所有客观存在之物探寻它们在意识中显现的主观条件，即原本的被给予方式，那么这也必须针对本质的实事状态的被给予性有效。因而现象学面临这样一个任务：对它自己的认识方式，即本质直观的现象学进行论述。胡塞尔企图在他的“本质变更”的学说中解决这一任务。在由兰德格雷贝所编校的关于《经验与判断》的研究中，人们第一次从文字上了解到这一学说。这些研究履行了胡塞尔在《形式的和超越论的逻辑》中所许下的纲领性诺言的一部分。从《经验与判断》中抽出的有关部分在这里作为最后一部分选文被付印，位于《形式的和超越论的逻辑》中胡塞尔后期对心理主义批判的回顾之后，因为这个回顾在某种程度上将反心理主义与本质学说联成一个圆圈。

所有的——包括经验的——科学所涉及的都是普遍陈述。经验科学从它们借助于观察和实验所确定的特殊之物和实事之物出发，通过归纳达到普遍，就是说，通过对观察结果的方法上有步骤的普遍化达到普遍。这样获得的经验普遍性，如康德所说，始终是“比较性”，因

为人们只能达到与进展较慢的普遍化过程之结果相比较而言的相对普遍化的陈述。就是说，比较级的普遍性始终是可校正的。而必然的、本质规定的普遍性则从一开始——“先天地”——包含了所有可想象的情况；它既不能，也不需要被校正。本质变更的理论解释了这个绝对的普遍性如何原本地被给予思维。

现象学的意识，本质的普遍之物也必须和进行经验操作的科学家的思维一样，从个别情况出发。感性经验、经验最终建立在知觉之上。经验操作的研究者只能有步骤地、归纳地进行普遍化，因为他束缚在他的事例的事实知觉之上；他必须等待，在他对事实的知觉中会表现出些什么。而本质现象学家则可以达到绝对的普遍性，这只是因为他不依赖于这样一种对被知觉的事实结果的等待。虽然他是以个别的事例为出发点，但却并不束缚在对它们的知觉上。这个不束缚在事实知觉上的关于个别事例的意识便是想象，它可以随意地设想各种事例。

在想象中，我们有可能一再地对一个意向体验或一个在其中被给予的对象进行不同的想象；我们可以在自由的变更中随意地，如胡塞尔所述，“假造”它的规定，但在这种随意性意识中，本质的普遍性可以成为原本的被给予性，即我们有可能在假造的同时注意，我们可以走到哪条界限为止，而被想象的对象，或者说，把握这个对象的行为不会变成另一个对象或行为，即不丧失它的同一性。以这种方式，某些在所有可以想象的事例中同一的，在事例的变更中不变的规定便显露出来，而就是这些规定性构成了成为问题的行为或对象的本质。这样，我们在“本质变更”中，即，在想象中进行的对实事的思考界限的反思便原本地把握了一个实事的本质。

显然，在此理论中还有一个问题未解决：意识在假造的过程中所发现的界限显而易见是在意识之前就已有的。意识不是发明这个界限；因为它触及这个界限；它们是假造所不能超越的限制。是什么对想象在它的自由游戏中作了这些限制，是什么束缚住了变更着的意

识，以至于反思在其中可以使常项得以显示出来？这个关键的问题在胡塞尔的本质变更理论中没有再得到回答。对此问题的一个可能答案——在胡塞尔那里并不能找到这样的回答——或许是这样的：作为常项的本质在对象化的形式中使视域意识的依赖关系的构造规则得以显露[1]；至于什么是视域意识，将在下面得到解释[2]。

---

[1] 这个可信的命题可以在U·克莱斯格的著作《胡塞尔的空间构造理论》中找到。海牙，1964年，第29页以后。

[2] 参见下列各节及《生活世界现象学》引论的第6节。

六、世界信仰和悬搁

在某种意义上，现象学作为本质直观方法尚停留在哲学的大门之外。哲学从一开始就把自己理解为总体的认识。亚里士多德因而将它的特征描述为一门根据万物的共同特征来考察存在者的科学，这个共同特征便是存在。[1]胡塞尔始终把这个总体称为"世界"。在他看来，必须达到彻底的无成见性。因此，他认为哲学必须是对世界的认识；因为只要我们的认识仍然限制在可认识的部分上面，那么，尚未被认识的世界的存在领域便会产生出这样一个危险，即尚未被看清的成见仍然受到维护。所以胡塞尔必须一再地探讨哲学关于总体的原初问题。

本质直观本身还不是对作为总体的世界的认识；因为本质直观可以被用来根据其本质规定对世界的部分领域，即一定的存在区域和与此相联系的行为种类进行说明。对存在区域的规定还不是对存在之物总体的规定，即对哲学真正对象的规定。如果现象学是彻底无成见的哲学方法的话，那么胡塞尔必须提出这样的问题，现象学是否并且如何使对世界的认识得以可能。

由于胡塞尔对无成见性的追求，他从与自然意见的对比中获得了他关于哲学真理的概念。因此，他现在面临的问题是：也许人在他的自然的前哲学的生活中已经与总体打交道了，或者只是哲学的认识才为他打开了通向"世界"的通道？胡塞尔的基本回答是：在所有哲学之前，人已经具有关于世界的意识。哲学所改变的因而只能是对世界的观点。世界的总体如何能成为现象学的课题，这个问题因此而被修订为："人对世界的自然的观点"如何能过渡到一个新的哲学的观点中去？

但在这之前的问题是：人怎么会在所有哲学认识之前就已有了世界意识？从相关性思想出发，胡塞尔对自然观作了如下说明：在我的

世界中的对象以受情况制约的被给予方式与我相遇。一个知觉事物，如这张桌子对我的显现只能是每次显现它的一面。为了看到“整个”这张桌子，我必须围绕它转一圈，在此同时，它不中断地“透视地”被给予我。但是每当我对它进行某种作为被给予方式的透视——如胡塞尔所说的它的“映射”——时，我同时意识到，这张桌子的存在不是从它恰恰现实地展现给我的这个角度中得到的。对象所指的是比在任何被给予方式中显现之物“更多”的东西。[2]就是说，我在我的意向体验中赋予这桌子以一个存在，这存在超越了它的所有随情况变化而改变的被给予存在。透视的映射是主观相对的。而根据我的信念，对象的存在则超越出它的主观情况的显现而是“自在”、“客观”地存在的。于是，自然观点中的意识在某种程度上始终默默地对对象作出存在的判断；它说：对象存在着，就是说，对象具有不依赖于主观和情况的存在。

意向体验在通常情况中将它的对象想象为存在着的；它在这个意义上包含着一个“存在的设定”。人在自然观点中与对象的关系是一种对对象的存在的自明的信念。这种“存在的信仰”起初只涉及到个别意向体验的个别对象。在进一步的观察中，这个信仰即包括了所有这类对象的总体，即“世界”。

意向意识不断地进行存在设定，即：一定的对象或其特征对意向意识来说是作为存在着的而有效的。但这种“存在有效性”在根本上是不稳定的东西。意向的意识生活在寻求对它的或多或少“模糊的”，或“空泛的”意向进行充实和证实的道路上向前迈进。与此同时，始终有新的、不可避免的、被意识至此为止看作是存在着或具有这样那样状态的对象证明自己是不存在的，或者至少是具有另一种状态的东西。于是我们必须一再地“删去”存在的有效性。通过我们的不确定的前意见向原本的被给予性的过渡，我们不仅达到充实或证实，而且同样也达到“失实”。但一个基本的信念却并不因此而受到触动，即这样一个信仰：世界是作为一个基地而存在着，我们在某种程度上将所有对象

都放置在这个基地上。每个失实都导致这样一个结论：“不是这样的，而是那样的”，但从未导致一个完全的无。所以，世界的存在始终具有“终极有效性”，即使我们必须在这个或那个对象的存在和如此存在上排除这个世界的存在对我们的有效性。胡塞尔将这个与世界有关的存在信仰称之为自然观点的总命题。

对世界的存在的不明确的信念伴随着每个个别的对象意识。每个意向体验都具有将注意力从一个正在被给予的对象出发转向其他的对象的可能性。例如我在知觉这张桌子的正面的同时具有这样的意识：我可以绕着它走并看到它的背面；我可以使我的目光扫过它所占据的空间；我可以从这个屋子的窗户望去并发现其他的对象等等。我的具体的意向体验向我预示了一个确定的可能性的游戏场，即：有步骤地将新的对象作为我的课题。我虽然可以自由地支配这个游戏场，但却不是完全随意地支配它。我如何能够进一步地确定我的课题，这是受一个规则支配的，我以一种不明确的方式信任这个规则。以此方式，我具有从一个体验对象出发去依据更新的对象的意识。

在这个受规则支配的依据关系之内，我可以继续我的具体经验，胡塞尔将人们对这个依据关系的信任称为视域意识，而将可能经验的游戏场称为“视域”。胡塞尔将“视域”这个词的日常语义接受下来并加以扩展。视域在广泛的意义上是指我的视力圈，指一个以我为中心点而指向世界的圆圈；它随着主体位置的变化而移动。它作为我的经验可能性的游戏场是某种主观的东西。我虽然发现了这些“可能性”，但仅仅是这样发现的，即：支配这些可能性的是我；我具有“我能够……”这样的意识。在我自己所期望的方向上追随这个依据关系，这是处于我的权力，我的“能力”范围之内的事情，因此，胡塞尔将视域意识的特征描述为我的“权能性”意识——这个概念在前面已经提到过了。

但我的权能性包含这样的意识，即：能够一再地继续将新的对象作为我的课题，就是说，一个无穷尽的意识。借助于这个意识，我们拥有上述信任，即我们的意向体验永远不会遇到完全的空无，即使个

别的失实体验会取消个别对象的存在有效性。所以，我们在视域意识的无限性中具有对一个无法删去的最终的视域的信念；一个视域将自己展现在所有的视域面前，这便是：世界。

随着对世界作为普遍视域的规定，总命题的学说开始具体化：正如个别的对象拥有其被给予方式一样，个别的对象意识也被置于世界信仰之中。对象、我的行为所指向的对立面，我的注意力之极，是某种同一的东西，相对于被给予方式的多样性，即：相对于对象在其中展现给我的那些变化着的映射而言，对象始终是同一的东西。与此相符，世界相对于个别的对象体验而言也是某种保持同一的东西；对象的存在有效性可以在原本的被给予性中证实或失效，但这一个世界始终具有终极有效性。

人的自然观点是一个总命题：世界信仰。这个与世界的关系如何才能被引导到一个新的、哲学的与世界的关系中去呢？胡塞尔使我们注意到，对对象在被给予方式中的显现的分析已经要求有一个确定的态度。在我们以自然的观点所进行的意向体验中，对象是我们的“课题”。我们尽管或多或少地知道，它们只能在被给予性的方式中——例如，知觉表象只能在“映射”中——显现给我们，但我们通常并不特别将我们的注意力放在这个情况的和主观的显现上，或者，即使我们把注意力放在这上面，也是漫不经心的。因此，在被给予方式中的显现是非课题性地进行的。胡塞尔说：这显现是作为媒介而“起作用”的，通过这个媒介我们与对象发生联系，而这对象对我们来说是作为存在着的而有效的。这个情况的和主观的显现在我们注意力的阴影中发挥作用，并且它的作用始终有利于光明的一面，即被理解为存在着的对象在其中展现自己的光明面。世界信仰也就像这些被给予方式一样，非课题地发挥着作用。如果我们在某个方向上追随这个依据关系，那么在课题上引起我们兴趣的始终是我们在此期间所遇到的对象和对象范围；而尽管有个别的失实体验出现，意向体验却从未导致空无，这样一种信任本身却从未成为课题。

就这样，自然观中的意向意识，如胡塞尔所描述的那样，被“射入”作为课题的对象中。这个意识“直向地”——这也是胡塞尔的一个具有特征的用语——生活在对被理解为存在着的对象的献身之中。现象学把被给予方式和世界视域的作用这些在自然观点中始终未成为课题的东西当作自己的分析课题。但它不再进行直向的生活。直向生活的注意力的方向以及对对象的存在有效性的兴趣被打断了。现象学家的意向的“目光束”不再是对准被理解为存在着的对象，而是对准那些在其非课题的如何显现之中的对象以及这个显现在视域意识中的置入。目光束于是返回到被给予方式的进行以及视域的依据意识这些主观之物上去。简言之：现象学分析具有反思的特征。

反思的基本态度在于，现象学家要摆脱这个由于存在信仰而被射入到课题对象之中的状态。他不是在直向生活的大河中顺流而下，而是要将自己升高到河流之上；他不再对被意指的对象的存在发生兴趣，而是因此而成为“不感兴趣的”、“不介入的观察者”。在作为自然体验着的人的他本身与作为存在着的而显现给这个人的对象之间有某种联系，现象学家将自己置身于这联系之外。可以说，他将这个联系置于括号之中，并且从外面来观察处于括号之中的意向生活。用体育的形象说明来表述：直向生活的目标在于在不断的新的中间冲刺中达到存在着的对象，它不断地向前奔，但反思的观察者对此的态度则是“中立化了的”。

在直向生活中，意识承认它所遇到的对象的存在：只要一个存在的有效性不被删去，意识就肯定、确认这个存在；一旦它失效或以某种方式受到怀疑，意识便转向否定或转向某种在对存在的确认与否定之间的态度，转向“可能”、“或许”等等。不介入的反思的观察者必须放弃所有这些态度。他让这些态度以自身为根据，并且使它们飘浮在空中；因为他不这样做，那么他就会始终被射入到对象的存在之中，而在自然观点中的非课题之物：被给予方式和视域意识便无法进入他的视野。

对任何存在态度的放弃，对所有可能的存在态度的变种所持的中立性，在胡塞尔那里得到了一个取之于古希腊怀疑论的概念“中止判断”。这个称呼的词义是“抑止”，即：抑止住对存在的态度。中止判断的态度是一种被寻求的对世界的新态度，通过这种态度，哲学将自身与自然的观点区别开来。对它的发现包含着对这样一个问题的回答的开端，即：现象学的方法如何能够成为哲学，即成为对总体的课题探讨。世界的总体——“世界”在此被理解为所有视域的视域——对于自然观点来说始终未成为课题。恰恰是这个非课题的东西通过中止判断——并且只有通过中止判断而成为课题。因此，只有中止判断才使本质直观的现象学有可能转变为一门严格的、无成见的哲学方法。

---

[1] 参阅亚里士多德《形而上学》，1003a。

[2] 关于对这整个关系的详细分析请参阅《生活世界现象学》的引论第2节和选文“感知分析”。

七、现象学的还原

存在区域的本质规定为本质直观所揭示，这些存在区域——用哲学的传统说法——是存在之物的种和属。那些与存在之物的总体有关并因此而跨出、超越了种和属的规定的规定，被经院哲学称为超越之物（Transzendentalien）。康德之前的思维作为超越之物的学说已经是超越论哲学了。只是为了与哲学这个前康德的超越论性相适应，现象学就可以不局限在仅仅成为关于一定的存在区域和相应的意向体验的本质学说。康德给超越论这一概念以新的含义，因为他用这个概念来标志所有这样一些认识，"它们不是与对象有关，而只是与我们认识对象的方式有关，只要这种认识方式是在先天可能的范围内"[1]。于是哲学之所以是普遍知识，是因为它把普遍的存在之物放在这存在之物的存在与意识的先天相关性中来研究。

在《观念》第1卷的"现象学的基本考察"中，胡塞尔将现象学置于康德所创立的超越论哲学的传统中。他之所以能这样做是因为现象学的相关性研究与康德对超越论哲学的定义中的两个条件相符合：根据它的中止判断反思态度，现象学是在对象对意向意识的如何显现之中来考察对象，就是说，现象学不仅直向地询问对象，而且询问对象的"认识方式"。而作为本质直观的方法，现象学从这个意识关系中揭示出先天之物。现在，意识是以何种方式进入到现象学注意力的焦点中的呢？即：现象学是如何在康德的意义上成为超越论哲学的呢？

一种仅仅在于个别意向体验中对存在态度持中立化立场的中止判断是可能的。然而通过这种对存在信仰的部分放弃，作为总体的世界还没有进入人们考察的视野中。为了使现象学方法成为哲学，中止判断必须成为普遍的中止判断。它不能放过任何一个对存在的态度。但这里产生出一个困难的问题：现象学家们所做的关于对象的意向显现的陈述也包含着一种对存在的态度。关于在被给予方式中的显现的判

断恰恰是把这些被给予方式理解为存在着的。如果现象学也放弃这个存在设定的话，那么它就无法提出任何论断。中止判断的最终结果是放弃所有认识要求并因此而放弃作为科学的哲学；在古希腊怀疑论中，它的作用恰恰是如此。作为科学的现象学需要有一个在受到中止判断之后仍保留下来的论断的领域。

现象学的论断与意识的意向行为有关。因此，被寻求的领域只能是意识。但是，意识对存在有效性的保留是如何与普遍的中止判断的严格性相一致的呢？普遍的中止判断是对自然观点总命题的放弃；它将世界的存在有效性中立化。如果意识的存在与自然的世界信仰所涉及的世界中的对象的存在是同一类的话，那么现象学就不可能谈论意识的存在。意识的存在因此必定是与世界中对象的存在根本不同的一种存在。这命题起先会令人感到生疏，因为根据我们的前哲学的信念，意识寓居于人之中，而人这一方面则是世界的一个部分。因此，为了反对这个自然的假象必须证明，意向的意识不是属于世界的，如胡塞尔所述，它的存在方式不是“世间的”（mundan）。

同时还产生出第二个任务：如果世界是整个的总体，那么，就没有任何东西与它“并列”或在它“之外”；因为对整个的总体的定义恰恰在于，没有什么东西对它来说是在外的，是他物。黑格尔将它称为总体性（Totalitt）。因此，意识就决不可能是某种与世界“并列”的东西，而是某种与世界不同的“他物”，就是说它不可能是与世界同一的。但这个命题只能以一种方式得到有意义的现象学的具体化：世界是所有意向地显现的对象的总体。在自然的观点中，人们将这些对象的客观存在，自在存在与它们的主观相对的、在被给予方式中的合意识的显现区别开来；自在存在是对象的、主观上非相对的、与意识无关的存在，在自然观点中，人们对这个存在坚信不移。世界与意识的同一性只能意味着：世界的自在存在——与自然观点的存在信仰相对立——无非只是它对意识的意向显现而已。

胡塞尔以此命题将现象学作为近代观念论的一个变种而提出。现象学哲学的态度与自然观的真正区别是在观念论的立场上。自然观点认为世界以及在世界中的对象的存在作为非课题的世界信仰独立于其合意识的显现。这种自然的信念的具体形态表现在：显现始终未成为课题。对自然观点来说，问题仅仅在于独立于意识的、主观上非相对的自在存在，而不在于它的主观相对的被给予存在。这种观点是"直向生活"的基本态度。与此相反，现象学的相关性研究者则将那个被误认为非主观相对的、与意识无关的存在与主观相对的显现联系在一起。此外，他还将那个存在回溯到这个显现之上。

这个回溯被胡塞尔称为现象学的还原。它无非是对中止判断的彻底普及化。在普遍的中止判断中被剥夺了其有效性的世界存在暴露出自身是为意识的显现。随着这个还原，现象学的方法在康德所形成的传统的意义上成为超越论的方法。在本质的相关性研究中，对象尽管已经在它对意识的如何显现中被考察，但关于意识本身的存在问题却仍可能未得到回答。直到现在，对象的存在才被解释为意识——存在。现象学的还原被理解为彻底的普遍还原并且以观念论为目标，在这个意义上，胡塞尔在他所作的《观念》第1卷的笔记以及他20年代的写作中，将现象学还原称为超越论现象学的还原。

将存在重新超越论地建立到意识的主观显现的进行之中，这个做法被胡塞尔的哥廷根与慕尼黑朋友视为向主观主义的回复而加以拒绝。他们将自己限制在被胡塞尔称之为本质还原的东西上，即：为了本质普遍性而排除事实。这个还原也包含着一种中止判断，即：使事实的存在的假设飘浮在空中，本质的实事状态的存在并不依赖于它是否拥有某些事实的事例。在胡塞尔的意义上，人们必须严格地区分现象学还原与本质还原，因为现象学还原是从中止判断，即放弃任何存在态度的立场中得出的结论，而对于事实的个别体验，我也可以采取这种态度，同时不去询问它的本质结构。将一般对象还原到使这对象

得以显现的我的意识上，这完全不同于将事实还原到其本质上的做法。

现象学家中有一些胡塞尔的批评者认为，超越论现象学的还原之结果是贫困化。他们认为：向意识的回复削弱了哲学在对象存在方面的丰富性；向“实事本身”的突破在主观主义中使自身枯萎。但这是对“还原”这一概念的误解。现象学的还原本不是“还原主义”的缩写。不参与自然观点对对象存在独立于意识这种信仰，这不是意味着：不去注意对象。相反，只有通过还原，对象的内涵才能得到如实的分析，就像它原本地、不加缩减地展现给意识的那样，并且只有通过中止判断和现象学的还原，反思才能无成见地对原本的被给予方式进行分析。超越论现象学并不为了意识而将目光从世界上移开，相反，它的兴趣恰恰在于对世界的意识现象的说明。超越论现象学家的兴趣最终在于作为世界的显现场所的意识。

---

[1] 康德：《纯粹理性批判》，B25。

八、通向还原之路

如前所述，如果现象学方法应该成为哲学的话，那么有两个任务要解决。胡塞尔首先必须证明，意向意识是非世间的，即与世界中的对象不同的另一种存在种类。其次，它必须现实地实施超越论现象学的还原，就是说，必须走一条思维之路，在这条路上可以看到，对象的被误认的自在存在无非只是主观相对的显现而已。胡塞尔在《观念》第1卷中设计了一条通向还原之路，他为这条道路提供了第一个证明。但胡塞尔后来对这个证明不再满意。所以他自20年代以来一直在勤奋的思索中寻求一条更令人信服的通向还原之路。

如果人们首先不去考虑对意识的非世间性的有疑问的证明，那么在"基本考察"中，胡塞尔用下列思索论证了现象学的观念论：自然观点的存在信仰包含着对世界存在的意识独立性的信念；世界中的对象是主观上非相对地存在着的；它们超越了在被给予方式中的显现并在这个意义上是超越的。真正的现象学的问题只能是这样的：意向意识是如何进行这个在其原本形态中的超越体验的？对象和世界要比在各种受情况制约的显现中的被给予之物"更多"，这个信念原初是如何产生的？

对胡塞尔来说，对象经验的典型例子是对一个事物的知觉。[1]它表明：在映射的进行中，例如这张桌子的映射，我同时意识到在视域中有进一步知觉的权能性。现实的被给予方式，例如，这张桌子正面的外观，通过它特有的意义内涵向我指明可能的经验，在这些可能的经验中，对我来说有比这桌子更多，或者超出这桌子，有比整个世界更多的东西成为被给予性。在这个意义上，每个对象经验都包含着超出这个经验的"动机"。关键在于在现实地被给予之物和通过对具有动机的权能性的现实化而可被经验之物之间的差异。在这个差异的基础上，每个对象都作为存在之物而被意识到，而存在却不在相应的、已

进行的被给予方式中出现。这个在存在内涵部分中的突出物便是原本被经验到的对象和世界的超越。

这个超越原初并不具有总体地独立于意识的意义，它恰恰表示某种相反的东西：它意味着，超越之物对于意识尽管不是当下地被给予的，但原则上，它在权能性的依据关系中，在某种程度上准备有动机地向现实的显现过渡。简言之：超越的体验的原本形态是对象经验被置于视域意识中。对象的超越尽管原本上处于一种现实的与意识的无关性中，但这个与意识无关性仅仅是一个隐蔽的、可为动机遮盖的意识相关性的反面，而"意识相关性"则意味着：情况的、主观的显现。所以，事实上，任何超越的存在都自身表明为显现。

但在这个证明中包含着某种模糊性。根据已有的解释，超越的对象所"超越"的东西，是它们的显现在各自现实的被给予方式的情况上的束缚性。胡塞尔所说的"超越"原本是指对各种情况的超越。但胡塞尔不仅仅把在被给予方式中的显现理解为情况的，而且还理解为主观的。"主观的"意味着：寓居于意识之中。因此胡塞尔同时还必须将对情况的超越解释为对意识的超越。

但是，这样一种解释设定了，意识在它被超越之前具有一个固有的存在；只有在自身中已具有某些东西的事物才能被超越。所以意识本身必定具有某些在它被超越之前就寓居于它之中的特征。意识首先与它的这些"内在"于它的特征有关，它的基本特征是内在于它的与自身的联系；尔后，超越则在于，它与某种不同于它本身的内在性的东西发生联系并因此而向非内在的被给予性跨越。在这个意义上，胡塞尔将在世界中的超越对象与意识的内在被给予性区别开来。然而，随之对意识的非世间性的至今为止跳跃性的证明对于还原来说便具有一个中心的意义：这个证明必须表明，被世间的对象的超越性所超越的"内在"处于何处。

在《观念》第1卷的"基本考察"中，胡塞尔通过一个比较说明了意识的非世间性：他将物质空间的事物作为在世界中的超越的对象例

子。这些事物的存在根据普遍的相关性先天而以它们原本的显现方式表现出自身。这对意识的存在方式也同样有效。意识是所有意向体验的总体。这些体验是由被给予方式的进行具体构成的，在这些被给予方式中，对象显现给意识，在胡塞尔所举的去知觉一事物的事例中，这些被给予方式是映射，这事物在映射中成为被给予性。我们在反思中将这些对于自然观点来说非课题的映射作为课题；在反思中，我们可以使这些映射变得原本、直观和当下，并且在这个意义上，我们可以内在地"知觉"我们的意识。通过对一个事物的外部知觉与对它的非课题的映射的反思、内部知觉的比较必定可以发现意识的存在方式与世间对象的存在方式之间的区别。

比较表明：事物只是通过映射才成为被给予性，然而在反思中被知觉的映射则不需要这样。非课题地进行的被给予方式在反思中并不重新通过非课题的被给予方式而被给予；它对反思意识的显现不是主观相对的映射，而是绝对的。因而意识在反思中是无投影地自身被给予的。根据相关性的先天，被给予之物的存在方式与它的被给予方式是相符合的。据此，意识具有不同于世界中对象的主观相对存在的绝对存在。

为了说明意识的绝对性，胡塞尔回溯到笛卡尔的"沉思"中的古典方法怀疑上：我可以对所有被我所想象的事物进行怀疑，但是，只要我仍在想象，我就不能对我自己怀疑。想象能力的存在，意识的存在是不可怀疑之物的剩余，即使是一个最全面的怀疑也无法对这个剩余提出疑问。胡塞尔的做法与此相类似：由于世间的对象是主观相对地被给予的，因此，它们的存在有效性随时可能被删除，主观性意味着迷惑的可能性。由于我们的可迷惑性，原则上可以想象，整个世界信仰会崩溃。而意识的存在有效性则由于其绝对的被给予性而无法删除，就此而言，它是绝对的。

即使整个世界的存在失去了它的有效性，并在这个意义上，世界对于意识来说被"毁灭"，仍然还有东西剩余下来：意识作为"世界之毁

灭的剩余”。现象学的反思保证了这个剩余。它的目光深入到意识这个绝对之物的内部，以此方式它发现了作为意识的“内在”组成部分的被给予方式。它们作为无可怀疑的“实项”部分而保留在意向体验的河流中。与此相区别的是作为“实在之物”的世界中的对象，它们只具有在意识内在的体验流之彼岸的、不受保证的超越的存在。

这样，还原的方法便转入到传统的笛卡尔的意识与“外部世界”的二元论的轨道上去了。出于各种原因，胡塞尔始终对这一点不满意。这些原因中有三个在这里提一下：首先，随着“内在”与“超越”的概念的出现而产生了一个令人迷惘的游戏。只要世界的超越存在回复到它在被给予方式中的显现上去，并且只要这些被给予方式是内在的，那么对象存在的超越就表明自身是内在的。但是，如果超越是“内在的超越”的话，那么究竟怎样才能合理地理解超越呢？

其次，意识超越了自身并且同时却仍在自身之中，这个背谬此外还从根本上与相关性研究的精神发生矛盾。随着胡塞尔意向性设想的提出，古典笛卡尔的意识的内部与外部的问题在原则上已经解决。现在这个问题又回来了，因为胡塞尔的解释过于强调了被给予方式的主观特征。被给予方式无疑是主观的，只要它们由于其自然的非课题性而只能通过反思得到澄清的话。但它们对于胡塞尔来说也在下列意义上是主观的，即：它们的进行仅仅在意识的内在性中发生。然而，这是一种片面的解释。当然，被给予方式是意向意识如何进行它的体验的方式，但与此相符，它们又是某物的显现，即存在之物自身表现，自身展示的方式。如果人们提出笛卡尔的沉思的问题，应当把意识的“外部世界”归之于被给予方式呢，还是把“内部世界”归之于它们，那么，被给予方式的特性就无法得到恰当的理解。被给予方式炸毁了这个二元论；因为被给予方式是中间，它原初地展现了意向显现的维度，在这个维度中，意识和世界在所有主体-客体的分裂之前就已经相通了。[2]胡塞尔借助于他对在真理的理解中的主体-客体分裂的非单方

面化解而发现了这个中间，并因此而第一个为20世纪的哲学打开了通向整个新的思维可能性的大门。

再次，在《观念》第1卷中，笛卡尔方式上的对意识的非世间性证明也与中止判断的方法相抵触。在“基本考察”的开始，胡塞尔明确地使中止判断的方法远离笛卡尔的怀疑。胡塞尔认为，笛卡尔也在寻求一条通向取消自然观点的通路。笛卡尔认为，这条道路在于，从方法上对自然的、肯定的存在态度进行否定。然而，否定仍然是态度的一种游戏方式。自然的观点只有通过对态度的所有变化的悬搁，即通过中止判断才能得以克服。根据这一见解，当胡塞尔考虑到这一可能性，即：一种极度的失望可能会对世界的存在有效性置疑，并且在将非世间的意识解释为“世界毁灭的剩余”时，他自己反驳了他自己对笛卡尔的批评。

当胡塞尔很久以后在他的《笛卡尔式的沉思》中再次与笛卡尔相联系时，他对笛卡尔在如下的意义上作了批判，即：意识在笛卡尔那里仍然是“世界的一个小尾端”。[3]只要意识仍然是世界的一部分，而世界的存在仍在自然观中被肯定，那么意识在其存在方式上就无法与世间的对象相区别。这个指责也涉及“现象学的基本考察”。因此，在《观念》第1卷之后，胡塞尔在方法上首先致力于澄清现象学的意识观。在20年代，胡塞尔设计了一条通向还原之路，这条道路在本书中付印的《不列颠百科全书现象学条目》中可以得到论证。这条道路穿越过“现象学的心理学”。它是超越论现象学的前形态，在现象学的心理学中，意识仍被理解为是世间的，即仍然作为心灵而保留着一个在世界之中的存在之物的有效性。整个对象世界已经被还原到它的纯粹意向的如何显现之上，但现象学在这里仍然是世间的，即，仍带有世界信仰的前哲学的科学。它无非是一种非经验的心理学而已，就是说，一门关于通过本质还原而可认识的所有体验的——如它们在反思的内在直观中通过中止判断的态度而可以被分析的那样——本质结构的科学。胡塞尔认为，这门内向的本质的心理学有双重功能：首先它

是所有经验心理学的先天基础；人们今天几乎唯独从事一种纯自然科学的心理学，它认为没有内向本质的基础也可以过得去，在胡塞尔看来，它是无基础的，因此必定要失败。其次，现象学的心理学是超越论现象学的前阶段。超越论现象学尽管从现象学的心理学那里获得了全部内容，但这些内容仍在世间性之内。胡塞尔认为，只须进行一种“前符号改变”，就可以使意识不再被理解为世间的，而被理解为超越的，并且把这门新的心理学过渡到超越论哲学。

这种前符号改变是如何进行的呢？我们在前面已经多次提到意识是一条意向体验的河流——因此，胡塞尔也说“体验流”。在这条“体验流”中我的所有体验都结合成为一个统一体。当我把我的体验看成是“我的”时，我便使自己意识到这个统一。它们是我的，这意味着：它们属于“我”，“我”是进行这体验的人。所以，如胡塞尔所述，我作为“进行的自我”是所有我的体验的相属性的基础。在我的意向体验中我指向世界中的对象，但我在反思中也可以把我自己的自我作为对象。在这种对象化的过程中，自我在自然观点中重又作为某种世界中的存在之物显现给自身；客观化是一种世界化：我在社会学中将自己理解为角色，在实验心理学中将自己理解为实验者等等。

然而，在所有这些自身对象化中却有某些东西没有被世界化：我作为进行着的自我；因为，我进行各种对象化体验时仍作为进行者而停留在对象化的此岸。作为如此被理解的进行的自我，我是一个原则上非世间的生物，我是“纯粹的自我”，胡塞尔这样说。“纯粹”在此意味着：任何世界化的客观化都是无法达到的。将世界不再理解为世间的，而是理解为超越论的，这是说：思索纯粹的进行的自我。因此，胡塞尔也将它称为“超越论的自我”。[4]在我们之中的超越论自我无非是世间的自我而已；现象学的反思在这里闭口不谈意识的分裂。它仅仅提醒人们注意，我最终是一个生物，它不会在客观化中被耗尽并因此而保存了它的自由和责任。无论胡塞尔在从现象学的心理学向超越论现象学的过渡中是如何在方法上考虑前符号变化的成立——有一点

是清楚的，即，对他来说，问题最终在于：在我的自由的责任性中思索我自己。[5]

胡塞尔并没有在最后成问题的方法反思中走上通向还原的具体道路。将对象和世界的存在"还原"、"回溯"到它们的意向显现上，从显现出发来解释那个存在，还原和回溯才具有意义。对于意识来说，一定的对象作为自在存在的而有效，这个情况必须从对象在相应的被给予方式中的显现出发而得到说明。意识超越了在论证了的方式中的原本的、情况的和主观的被给予，通过这种方式，世界的存在连同它的本质上可区分的对象领域得以建立。胡塞尔将世界的这种产生于意识的有动机的超越进行之中的建立称为"构造"。[6]超越论现象学的相关性研究的真正任务在于，分析各种对象领域的构造。《生活世界现象学》中选进了一些文章，它们将提供现象学具体研究工作的例子。

作为本质的和超越论的现象学还原方法，现象学发展成为20世纪哲学中少数几个全面系统的设想之一。虽然它仍具有某些问题，正如在前面已经暗示了的那样，但这个设想仍然是德国古典超越论哲学与20世纪所特有的新开端之间的最根本的联结环节，这些新开端是指生存哲学，存在的思维，解释学，科学理论和语言分析，它们都同现象学密切相关。为了系统地"重构"从观念论时代向我们这个时代的过渡，有必要探究胡塞尔现象学作为方法所走过的道路。只有以这种方式才能在某种程度上有联系地估价当代哲学之尝试的深度和广度。另一方面，对胡塞尔著作的研究是富有吸引力的，因为它们作为通过具体分析而进行的构造研究在许多具体特征方面丰富了我们对人的世界经验的哲学理解。我们对胡塞尔的兴趣的这一方面可以依据《生活世界现象学》。

克劳斯·黑尔德

---

[1] 关于对事物感知的详细分析请参阅《生活世界现象学》中的引论第2节和第1部分选文。

[2] 这一整个问题在《生活世界现象学》引论的第3节中还将再次得到更具体的探讨。

[3] 胡塞尔：《笛卡尔式的沉思》，第63页。

[4] 关于这一整个问题请参阅《生活世界现象学》引论的第4节。

[5] 这里参阅《生活世界现象学》引论的最后一节。

[6] 在《生活世界现象学》的第1节中有对这个概念的进一步说明。

对心理主义的反驳

一、心理主义、它的论据以及它对通常的反对论据的表态

1.争论问题：规范逻辑学的根本理论基础是否是在心理学之中[1]

[……]在传统逻辑学和近代逻辑学框架中所探讨的那些理论真理，主要是那些属于逻辑学的根本基础的真理，它们在那些已划定了范围并且在独立发展着的科学之内具有其理论位置，这种说法是正确的吗？

我们在这里所遇到的是关于心理学和逻辑学之间关系的有争议问题；因为对于上述问题，有一个在我们这个时代占统治地位的流派已提供了回答：根本的理论基础是在心理学之中；根据心理学的理论内涵，那些赋予逻辑学以特征标记的定律包含在心理学的领域内。逻辑学与心理学的关系就像化学工艺学的某个分支与化学的关系一样，如此等等。在这个流派看来，没有理由对一门新的理论科学，尤其是一门可以在更狭窄和更精确的意义上配得上逻辑学这个名称的科学进行划界。人们往往持这样一种看法，就好像心理学为逻辑的工艺论提供了惟一的和充足的理论根据。例如我们在穆勒所写的反驳汉密尔顿的文章中读到："逻辑学不是一门与心理学相区别并与之相并立的科学。如果逻辑学是一门科学，那么它就是心理学的一个部分或一个分支，它与心理学的区别一方面类似于部分与整体的区别，另一方面则类似于工艺论与科学的区别。逻辑学的所有理论基础都来自心理学，而且，逻辑学中包含了心理学对工艺规则的所有必要论证。"[2]在利普斯看来，逻辑学甚至只能作为一个组成部分而纳入心理学之中；因为他

认为："逻辑学是心理学的一个特殊学科，正是这一点才将两者足够明确地区分开来。"[3]

2.心理主义者们的举证[4]

如果我们询问这些看法有何依据，那么我们可以获得一个极为可靠的举证，这个举证似乎从一开始便断绝了进一步争论的可能。无论人们如何定义逻辑的工艺论——哪怕是定义为关于思维、判断、推理、认识、论证、知识的工艺论，关于在探索真理的过程中、在估价论证的过程中知性之朝向的工艺论，如此等等——我们总是发现心理行为或心理产物都被标志为实践规定的客体。正如对一个材料的工艺加工以对材料性质的认识为前提一样，对心理学材料的工艺加工也不例外。对这材料的加工规则的科学研究无疑要回溯到对材料性质的科学研究上去：因此，建造一门逻辑工艺论的理论基础是由心理学提供的，更进一步说，是由认识的心理学提供的。[5]只要随便看一眼逻辑学文献的内容，上述说法就可以得到证实。这些文献所讨论的始终是些什么呢？概念、判断、推理、演绎、归纳、定义、分类等等——所有这些都是心理学，只是根据规范的和实践的观点进行了选择和整理而已。无论人们对纯粹逻辑学做如何严格的限制，都无法把心理学的东西从它之中排除出去。这些心理学的东西就藏在像真理与谬误、肯定与否定、一般与特殊、根据与结论等等这样一些对逻辑规律来说建构性的概念之中。

3.反对派的通常论据以及对这些论据的心理主义解答

与心理主义相对立的一派非常奇怪地相信，恰恰从逻辑学的规范特征入手便可以论证逻辑学和心理学这两门学科的明确区别。他们说，心理学对思维的考察在于研究：思维是怎样的，而逻辑学对思维的考察则在于研究：思维应当怎样。所以，心理学所研究的是思维的自然规律，逻辑学所研究的是思维的规范规律。在耶舍所整理的康德关于逻辑学的讲座中，康德正是这样说的："一些逻辑学家尽管在逻辑学中以心理学原则为前提，然而将这些原则引入逻辑学就像从生活中

获取伦理一样荒谬。如果我们从心理学中，即从对我们知性的观察中获取原则，那么我们只会看到，思维本身是如何进行的，它如何处于各种主观障碍和条件中；但这些只能导致对偶然性规律的认识。然而逻辑学的问题并不在于偶然性的规则，而是在于必然性的规则——问题不在于我们是如何思维的，而在于我们应当如何思维。因此，逻辑学的规律必定不是从对理性的偶然使用中，而是从对理性的必然使用中获取的。人们不借助心理学也可以在本身发现这种对理性的必然使用。我们在逻辑学中不是要知道：知性是如何的以及知性如何思维，它迄今为止在思维中是如何进行的；而是要知道：它在思维中应当如何进行。逻辑学应当教会我们如何正确地运用知性，即与知性自身相一致地运用知性。”[6]赫巴特的立场与此相似。他指责他那个时代的逻辑学以及那种认为“逻辑学的开端应当是心理学对知性和理性之阐述”的观点。他认为，这个错误就像一门道德学说想以人类的爱好、欲望和弱点的自然史为开端的做法一样荒唐；他还在论证逻辑学与心理学之区别的过程中指出了逻辑学与伦理学相同的规范特征。[7]

　　这样一些论证并没有使心理主义的逻辑学家们陷入窘境。他们回答说：对知性的必然性使用也是一种对知性的使用并连同知性本身一起属于心理学。思维应当怎样，这仅仅只是思维是怎样的一个特例。当然，心理学要研究思维的自然规律，即所有一般判断的规律，无论它们是正确的还是错误的；但如果人们这样来解释上述命题，就好像心理学只拥有在全面的普遍性中与一般判断有关的规律，而判断的特殊规律，如正确判断的规律则必须排除出心理学的领域，那么这种解释就是荒谬的。[8]或许，反心理主义者的观点并非如此？他们会否认规范规律具有这种心理学特殊规律的性质？但这也无济于事。心理主义者会说，思维的规范规律只想表明，人们应当怎样进行思维，其前提是，人们想要正确地思维。“当我们对事物的思维与事物相一致时，我们的思维在质料的意义上就是正确的。但是，事物是这样的或那样的，是确定无疑的，这些只是我们口头的说法而已。我们精神的本

性，我们只能以这种方式来思维事物。因为这里无须再重复那些已多次表述过的东西，即：任何事物本身显然都不能撇开我们对此事物的必然思维方式而为我们所思维或成为我们的认识对象，因此，谁如果将他关于事物的思想与事物本身相比较，那么他的偶然的，受习惯、传统和好恶所影响的思维便只能用这样一种思维来衡量，这种思维摆脱了这些影响，除本身的规律性之外，它不服从任何指挥。”

“但这样一来，人们为了正确地进行思维所必须遵循的那些规则便无非是这样一些规则而已，即：人们只有根据这些规则，才能像思维的特征、像它特征的规律性所要求的那样进行思维。简言之，这些规则与思维本身的自然规律是同一的。逻辑学要么就是思维的物理学，要么就什么也不是。”[9]

也许反心理主义这方面会说：[10]诚然，表象、判断、推理等等这些不同的种属作为心理现象和禀性同样也包含在心理学之中，但是，就这些现象和禀性而论，心理学具有与逻辑学不同的任务。两门科学都探讨这些活动的规律；但“规律”对于两者来说意味着完全不同的东西。心理学的任务在于规律性地探索意识过程之间的实在联系，以及意识过程与有关的心理禀性和身体组织中对应的过程之间的实在联系。规律在这里意味着一种关于必然的和无例外的、以并存与持续方式进行的联结的概括性公式，这是一种因果性的关系。而逻辑学的任务则完全不同，它不询问智力活动的因果性起源和结果，而是询问它们的真理内涵。它询问：这样一些活动应当具有什么样的性质并且应当如何进行，这样才能使因果性的判断为真。正确的与错误的判断、明晰的与盲目的判断根据自然规律产生和消失，它们与所有心理现象一样具有其因果性的前后环节；但逻辑学家对这些自然的联系不感兴趣，他寻求观念的联系，他并不是总能找到这种联系，而是只能例外地在思维的事实进程中发现它们已实在化了。他的目的不在于思维的物理学，而在于思维的伦理学。因此，西格瓦特合理地说：在对思维

的心理学考察中，“正确与错误的对立几乎不起作用……就像在人的行为中，善与恶的对立几乎不是心理学的对象一样。”[11]

心理主义者们会回答说，我们不能满足于这样一些浅学末见。逻辑学当然具有与心理学完全不同的任务，谁会否认这一点呢？它正是认识的工艺学；但它怎么能够撇开因果联系的问题不谈呢，它怎么能够不研究自然的联系就去寻求观念的联系呢？“就好像并不是每个‘应’〔应然〕（Sollen）都建立在‘是’〔实然〕（Sein）之上，就好像不是每门伦理学都必须同时证明自己是物理学一样。”[12]“人们应当做什么的问题始终可以被回溯到人们为达到某个目的必须做什么的问题上去；而这后一个问题与另一个问题又是一致的，即：这个目的事实上是如何达到的。”[13]心理学与逻辑学不同，它不考察真与假的对立，“但这并不表明，心理学将这两个相互区别的心理行为成分视为相同；而是仅仅表明，心理学以同样的方式来说明这两者。”[14]因此，在理论关系中，逻辑学与心理学的关系相当于部分与整体的关系。同时，逻辑学的目的主要在于提出形式的定律：智力活动恰恰必须这样而非那样地——普遍地或在带有一定特征的情况下——被赋予形式、被排列、被结合在一起，因果性判断从而能获得明见性，能获得在确切词义上的认识的特征。因果关系在这里是可以被把握到的。明见性的心理学特征是由某些前因所造成的后果。是何种性质的前因呢？对这个问题的研究恰恰是任务所在。[15]

下面一些常被重复的论据也未能动摇心理主义派别。人们说，逻辑学建立在心理学基础上的可能性就和逻辑学建立在其他科学基础上的可能性一样小，因为每门科学都只有通过与逻辑规则相和谐才能存在，每门科学都已经设定了这些规则的有效性。因此，将逻辑学建立在心理学之上的愿望是一种循环。[16]

心理主义方面会回答：从这个论据中可以推出逻辑学是不可能的结论，从这一点便可以说明这个论据不可能是正确的。因为逻辑学作

为科学本身也必须逻辑地操作，这样它自己便也陷入同一个循环之中；它必须同时论证它所设定的那些规则的确切性。

但让我们来进一步观察一下，这个循环究竟在哪里。它在于心理学将逻辑规律预设为有效的吗？但请注意预设（Voraussetzung）这个概念的含糊性。一门科学预设某些规则的有效性，这可能是指：这些规则是它的论证的前提；但它也可能是指：它们是科学为了成为科学而在操作中所必须遵循的规则。这个论据将两者混为一谈；它把根据逻辑规则进行推理与对逻辑规则进行推理看作是一回事；因为它认为，只要对逻辑规则进行推理就会产生循环。但正如一些艺术家在对美学一无所知的情况下也能创作优美的作品一样，一个研究者也可以在不回溯到逻辑学上去的情况下建造自己的证明；所以逻辑规律也可能不是这些证明的前提。而对个别证明有效的东西，必然也对全部科学有效。

4.心理主义论证中的一个破绽

不可否认，反心理主义者们依据这些论据和类似的论据〔在与心理主义的对抗中〕处于劣势。有不少人认为这场争论无疑已见分晓，他们认为心理主义学派的反驳是强有力的。只是这样一种情况还引起哲学的惊异，即：这样的争论居然会存在过并且居然还在延续着，同一类论据会一再被重复，而对这些论据的反驳却没有被看作是具有约束力的。如果一切的确像心理主义学派所保证的那样一目了然，那么这种事态的存在确实会令人迷惑不解，尤其是在〔与心理主义学派〕对立的阵营中有一些无成见的、严肃的和敏锐的思想家存在着。是否真理又一次处于两者之间，是否两派中的任何一方都只认识到了真理的一个部分并且表明自己无力用明确的概念对这一部分进行划界，无力将它理解为总体的一个部分？是否在反心理主义者们的论据中——尽管它们含有一些在反驳的操作中所表现出来的不正确性和不明确性——还留存着一些未化解的残余，是否在这些论据中还寓居着一种真实的力量，那种从无成见的思索中不断涌现出来的力量？就我自己而

言，我想对这个问题做肯定的回答；我甚至觉得，真理的更重要方面是在反心理主义一方，只是它的关键性的思想没有得到适当的表述并且被某些不确切的东西所模糊了。

现在我们回到前面所提出的关于规范逻辑学的根本理论基础问题上去。心理主义者们的论证确实解决了这个问题吗？我们在这里立即便发现了一个弱点。这些论据仅仅说明：心理学参与了对逻辑学的奠基，但不是只有心理学参与了奠基，也不是心理学主要参与了这奠基；就是说，心理学并没有为逻辑学提供在我们所规定的意义上[17]的本质基础。很有可能是另一门科学并且也许是以无比重要的方式为逻辑学的奠基作出了贡献。而那门“纯粹逻辑学”的位置或许就在于此，在反心理主义派别看来，它作为一门自然划界的、自身封闭的科学应当具有其独立于所有心理学的此在。我们很乐意承认，康德和赫巴特的追随者们在逻辑学的标题下所整理和加工的东西与逻辑学按其原先的设想所必须具有的特征不完全相符。他们所谈论的总是思维的规范规律，主要是概念的构成、判断的构成等等；人们会说，这些证据足以证明，这些材料既不是理论的材料，也不是对心理学来说陌生的材料。但是，这种考虑会丧失其说服力，只要在进一步的研究中，那个曾涌入我们脑中的猜测[18]就会得到证实，这个猜测是指：那些逻辑学派尽管在对纯粹逻辑学的定义和构造方面不很成功，但是，它们在这一点上却接近了纯粹逻辑学，即：它们注意到了在传统逻辑学中理论上相互联系的真理的丰富性，这些真理既不能被归入心理学，也不能被归入其他具体科学，因此这些真理使人们想到一个特有的真理领域。而如果它们恰恰就是那些与所有逻辑规则最终相联系的真理，并且因而就是那种在谈到逻辑真理时首先必须考虑的真理，那么人们就会把它们看作是整个逻辑学的本质，并把它们的理论统一称之为“纯粹逻辑学”。我希望事实上能够证明，这里所陈述的是真实的事态。[19]

---

[1] [编者注]以下的第1至4章取自《逻辑研究》第1卷“纯粹逻辑学导论”的第17—20节（起首三句被删去）。根据1913年修改后的第2版付印。为了补充胡塞尔注

释中某些在历史文献方面不完善说明，这里采用了由E·霍伦斯坦提供的《胡塞尔全集》第18卷历史考证新版。
第17至20节构成了"导引"的第3章，标题为"心理主义、它的论据以及它对一般反驳的态度"。在第1、2章中，胡塞尔提出了一般性的关于逻辑的本质和任务的问题。主要的结论是：逻辑学为科学规定了其论证过程的有规则形式，因而是一门规范的科学学说——我们今天称为：一门规范的科学理论。作为这样一种理论，它同时能够拥有实用科学研究的准则，并在这个意义上作为"工艺论"发挥作用。在每一门规范的科学学说中都存在着作为这门学说之基础的理论认识。现在的问题是，逻辑学作为规范的科学学说，是如何与它建之于其上的理论认识发生联系的？是从心理学中获得这种联系的吗？这是在胡塞尔那个时代普遍流行的看法。这里所付印的选文是带着这个问题开始的。

[2] J·St·穆勒：《对威廉·汉弥尔顿爵士的哲学以及他的著作中探讨的原则哲学问题之考察》，第五版，伦敦，1878年，第461页。——[编者注]对此著作的完整翻译产生于《逻辑研究》之后。J·St·穆勒：《对威廉·汉弥尔顿爵士的哲学以及他的著作中探讨的原则哲学问题之考察》，由H·维尔曼译成德文，哈勒，1908年。胡塞尔的引文可以在第505、506页上找到。

[3] 利普斯：《逻辑学的基本特征》，汉堡和莱比锡，1893年版，第3节。

[4] 我对"心理主义者"、"心理主义"这些表述的运用不带任何蔑视的"色彩"，就像C·施通普夫在他的著作《心理学和认识论》中所做的那样。

[5] "逻辑学是一门心理学的学科，同样确定的是：认识只出现在心理中，并且，在认识中得到完善的思维是一个心理的发生"（利普斯：《逻辑学的基本特征》，汉堡和莱比锡，1893年，第3节）。

[6] "序论"，"逻辑学的第一概念"，载于由哈滕斯坦所编的《康德著作集》，1867年版，第8卷，第15页。——[编者注]再次收于《康德全集》，第9卷，柏林，1923年，第14页。

[7] 赫巴特：《心理学作为科学，重新建立在经验、形而上学和数学之上》，柯尼斯堡，1825年，第2分析部分，第119节（原版，第2卷，第173页）。

[8] 可以参阅穆勒：《对威廉·汉弥尔顿爵士的哲学以及他的著作中探讨的原则哲学问题之考察》，第459、460页。

[9] Th·利普斯：《认识论的任务和冯特的逻辑学》第1部分，《哲学月刊》，第16期，1880年，第530、531页。——[译者注]这里标明的是《哲学月刊》第26卷，与《逻辑研究》第1卷的考证版不符。可能是编者的笔误。这里按考证版改为第16卷。

[10] 可以参阅W·汉弥尔顿：《逻辑学讲座》第1卷，第3版，第78页（引自穆勒《对威廉·汉弥尔顿爵士的哲学以及他的著作中探讨的原则哲学之考察》，第460页）；M·W·德罗比施：《逻辑学新论，按其最简单的现状并顾及数学与自然科学》，第4版，莱比锡，1892年，第2节（参阅前面第2章，第13节中的引文）。也可参阅B·埃德曼：《逻辑学》，第1卷，第18页。——[编者注]胡塞尔所指的那段文字是："如果我在与思维的相关性中谈及规律及其绝对必然性，那么人们不应当认为，这些规律和必然性在精神世界中和在物质世界中是相同的。对于自由的智力来说，一个规律是一个观念的必然性，这规律是在一种规定的形式中被给予的，我们应当遵守这种规定，但只要我们愿意，我们也可以损害这种规定；而对于构成自然总体的存在来说，一个规定只是那些原因的另一个名称而已，这些原因盲目而普遍地制造着某些不可避免的结果。我们不是把思想规律或逻辑必然性理解为一种物理学规律，如万有引力定律，而是理解为一种一般的规定，我们诚然可以损害这个规定。但是，如果我们不听从这个规定，它便会将我们整个思维过程变成自杀的过程和绝对虚无的过程。因此，这些规律是有效思维可能性的原初条件；并且……整个纯粹逻辑学只是对这些规律的各种运用方式的严格划分的发展而已。"（引自J·St·穆勒：《对威廉·汉弥尔顿爵士的哲学以及他的著作中探讨的原则哲学之考察》，由H·维尔曼译成德文，哈勒，1908年，第505、506页。）

[11] Chr·西格瓦特：《逻辑学》第1卷，"关于判断、概念和推理的学说"，布莱斯高的弗莱堡，1889年，修改和扩充后的第2版，图宾根，1904年，第10页。当然，西格瓦特本人的探讨方式（如我们在第7章中将会看到的那样）完全是朝向心理主义的。

[12] 利普斯："认识论的任务"第1部分，《哲学月刊》，第16期，1880年，第529页。

[13] 利普斯：《逻辑学的基本特征》，第1节。

[14] 利普斯：《逻辑学的基本特征》，第3节，第2页。

[15] 这种观点愈来愈明显地表现在穆勒、西格瓦特、冯特、赫夫勒和迈农的著作中。对此可参阅第8章，第49节中的引文和批判。——[编者注]在这部文选的第13、14节中。

[16] 参阅H·洛采：《逻辑学。关于思维、研究、认识的三部书》，"哲学体系"，第1部分，第2版，莱比锡，第332节，第543、544页；P·纳托尔普："关于对认识的主观和客观论证"，载于：《哲学月刊》，第23期，1887年，第264页；埃德曼：《逻辑学》，第1卷，第18页。与此相对立的观点可参阅：C·施通普夫：《心理学和认识论》，第5页（《巴伐利亚皇家科学院哲学语言学组论文集》第19卷，第2

册，1891年，第469页。施通普夫所谈的是认识论而非心理学，但这并不构成本质差异）。

[17] [编者注]胡塞尔在这里指的是“导引”的第16节，他在那里作了如下阐述：逻辑学是一门“规范的科学”或“规范的学科”。每一门规范的科学都以某些非规范的真理为前提，这些真理包含在某些理论学科中，或者可以从这些科学的内容中推导出来。对于一门规范科学来说，那些理论科学（或者说，那些从理论科学中抽取出来的理论命题组）是根本性的，“这些理论科学”，“对于规范科学首先具有决定性的意义”（“导引”）。

[18] [编者注]胡塞尔指的是在“导引”第13节中的下列阐述：“我们注意一下：纯粹逻辑学的代表人物喜欢将逻辑学与纯粹数学并列在一起。而数学学科也在论证着工艺论。与算术相应的是实践的计算工艺，与几何相应的是实践的土地丈量工艺。与各门理论的、抽象的自然科学——尽管是以不同的方式——相衔接的又有各种工艺学，与物理学相衔接的是各种物理工艺学，与化学相衔接的是各种化学工艺学。一旦考虑到这些情况，我们便很容易产生这样一个猜测：这门被倡导的纯粹逻辑学的真正意义是否在于：它是一门抽象的、理论性的学科，这门学科用与上述情况相同的方式论证着一门工艺学，即在普通的、实践的意义上的逻辑学。工艺论有时以一门、有时以几门理论学科为依据推导出它的规范。与此相同，在工艺论意义上的逻辑学也可以依赖于这些理论学科中的大多数，就是说，它虽然把纯粹逻辑学当作是自己的主要基础，但却并不一定要把它当作自己惟一的基础。一旦人们除此之外还看到：确切意义上的逻辑规律和公式被包含在一个理论上封闭的抽象真理范围中，这范围无法被纳入现有的理论学科，从而只能被看作是一门有问题的纯粹逻辑学，那么这时人们便会产生进一步的猜测：这门理论学科在概念规定上的不完善性，在阐明其纯粹性时和在解释它与作为工艺论的逻辑学的关系时所表现出的无能为力——是否正是这些状况导致了人们将纯粹逻辑学与工艺论相混淆；是否正是这些状况才使得有关逻辑学本质上是理论学科还是实践学科的争论得以可能。争论的这一派的眼睛只盯在那些纯粹理论的、确切意义上的逻辑命题上，而争论的另一派却抓住这门被倡导的理论科学的那些可被攻击的定义以及对这门科学的实际实施不放。”

[19] [编者注]胡塞尔的证明分两步进行。第一步，他指出心理主义无法坚持其结论；第二步，他通过对其主要论据及其前提的无根据性的证明来反驳心理主义。这一批判的第2部分收在下面几节中。

二、心理主义的成见

至此为止，我们主要是从心理主义的结论来反驳心理主义。[1]现在我们转向它的论据本身。我们将竭力证明：心理主义所依据的那些被误认为自明性的东西，实际上是错误的成见。[2]

5.第一个成见

第一个成见是认为："支配心理之物的那些规定显然是建立在心理学基础上的。据此也就很明显：认识的规范规律必须建立在认识心理学的基础上。"

如果人们不是泛泛地进行论证，而是去接近实事本身，那么这里的谬误便会消失。

首先有必要消除这两派所共有的一个错误观念。我们要指出，如果我们从逻辑规律的自在和自为方面来考察逻辑规律，那它决不是规定意义上的规范原理，即不是这样一些原理，它们的内容在于陈述：人们应当如何进行判断。人们必须完全区分：一方面是那些被用来规范认识活动的规律，另一方面是包含着这个规范本身的思想并将这个规范作为普遍的义务陈述出来的那些规则。

我们来考察一个例子，例如著名的三段论原则，这个原则自古以来就被理解为：特征的特征也就是实事本身的特征。如果这个理解没有将一个显然是错误的命题当作对所指思想的表述，那么这个理解的简练是值得推荐的。[3]为了更具体地表述这个思想，我们必须运用更多的语句。"对于任何一对特征A和B来说，这样一个定律是有效的，即：如果每个对象既具有A的特征，也具有B的特征，同时，某个对象S具有A的特征，那么它也就具有B的特征。"我们必须坚决否认这个思想包含着哪怕任何一点点规范的思想。我们当然可以用它进行规范，但它并不因此而本身就是规范。我们也可以将一个明确的规定建立在它的基础上，例如，"谁始终判断，每个A也是B，并且某个S是A，那

么他也必须（应当）判断，这个S也是B。”但任何人都会看到，这已经不是起初那个逻辑定律了，而是某种通过引入规范的思想而从逻辑定律中产生出来的东西。

显然，这一点也适用于所有三段论的规律，同样也适用于所有“纯粹逻辑的”一般原理。[4]然而不仅仅是适用于它们，其他理论科学的真理，首先是人们通常将其与逻辑学划分开来的纯粹数学真理，也具有向规范转变的能力。[5]

例如著名的定律：（a+b）（a-b）$=a^2-b^2$

便意味着，从任意的两个数字的和与差中得出的积与它们的二次方的差是相同的。这里谈的不是我们的判断以及判断应当如何操作的方式。我们这里所面临的是理论的规律而不是实际的规则。反之，如果我们来看一个相应的定律：“只要获得两个数的平方的差，便可确定这两个数的和与差的积。”这样我们便相反地说出了一个实际的规则而不是一个理论规律。在这里，首先是通过对规范思维的引入，规律变成了规则；规则是规律的自明的、确然的结果，但在思想内涵上却不同于规律。

我们在这里还可以再往下走。很明显，以同样的方式，任何普遍真理，无论它属于哪一个理论领域，都可以用来论证正确判断的一般规范。在这点上，逻辑规律并不以任何方式显示自己有特别之处。根据它们的固有本性，它们不是规范的真理，而是理论的真理，并且作为这种真理，它们和所有其他科学的真理一样，可以被用来对判断进行规范。

另一方面，当然不可否认，将逻辑原理看作是对思维的规范，这种信念可能不完全是无根据的，它对我们所表现出的那种自明性可能不完全是假象。在思维规则的实事中必定有某种内部的（inner）优越性使这些定律突出于其他的定律。但因为这个原因，规则（应当）的观念就必定处于逻辑定律本身的内容之中吗？它难道就不能明显必然地建立在这个内容的基础上吗？换言之，逻辑的和纯粹数学的规律难

道不能具有一种突出的意义内涵，它赋予这些规律以一种对思维进行规范的自然职责吗？

从这个简单的考察中我们看到，事实上双方都有不合理之处。

反心理主义者们的错误在于，他们将认识的规则说成是逻辑规律的实质。因此，形式逻辑以及与它有同等权利的形式数学的纯粹理论特征便无法获得它们应有的有效性。人们正确地看到，在传统三段论中所探讨的那组定律对心理学来说是陌生的。同样，人们也认识到这些定律所具有的对认识进行规范的自然职责，为此，这些定律便必然地构成任何实用逻辑学的核心。但人们没有看到这些定律本身的内涵与定律的作用、定律的实际运用之间的区别。人们没有看到，所谓逻辑原理自身并不是规范，而只能被用作规范。人们已经习惯于在谈论思维规律时顾及到规范，这样看起来，就好像这些规律具有心理学的内涵一样，就好像它们与习惯上所说的心理学规律的差异仅仅在于：它们进行规范，而心理学规律则不做这类事情。

另一方面，心理主义者们的错误则在于他们误认了公理，我们用几句话便可以证明这些公理的无效性：任何普遍真理，无论它们是心理学的真理还是非心理学的真理，都论证了正确判断的规则——如果这是完全自明的，那么它便为此提供了保证，即：很有可能，甚至就确实存在着一些并不建立在心理学之中的判断规则。

当然，尽管所有这类判断规则为判断的正确性提供了规范，它们却并不因此而就都是逻辑规则；然而必须看到，在那些真正意义上的逻辑规则中，也就是在那些构成科学思维的工艺论的原本区域的逻辑规则中，只有一部分规则可以允许并且也要求心理学的论证；这部分逻辑规则是指那种技术上的规定，它们与人类的本性特别相适应，它们从技术上规定着科学认识的产生以及规定着对这些认识产生所做的批判。相反，另一些更为重要的逻辑规则却在于：它们本身是规律转变成规范的结果，这些规律是指那些按它们的客观的和观念的内涵来看隶属于科学的规律。心理学的逻辑学家们，其中包括像穆勒和西格

瓦特这样的著名研究者，更多的是从科学的主观方面（作为特殊人类认识成果的方法论统一），而不是从科学的客观方面（作为真理的理论统一）来看待科学并因此而片面强调逻辑的方法论任务，这样他们便忽视了纯粹逻辑规范和一门特殊的人的思维工艺的技术规则之间的根本区别。然而这两者在内容、起源和作用方面有着完全不同的特征。我们看一下纯粹逻辑命题和方法论命题各自的原本内容便可以知道：如果纯粹逻辑学命题仅仅与观念之物发生联系，那么方法论命题则与实在之物发生联系。如果纯粹逻辑学命题的起源是在直接明晰的公理中，那么方法论命题的起源则是在经验的、主要是心理学的事实中。如果那些纯粹逻辑学命题的提出只是附带地被用来满足实际的兴趣，那么方法论命题的情况则相反，它们的直接兴趣是实际的兴趣，而理论的兴趣只是间接地受到它们的推动，就是说，只有当方法论命题的目的在于从方法上促进普遍科学认识时，它们才会间接地推动理论的兴趣。

6.阐释性的陈述

如我们在前面所见，任何一个理论命题都可以使自己转变为规范命题。但是，如此而产生的正确思维的规则一般不是那种逻辑工艺论所需要的规则，它们中间只有少数几个可以说是被命定为逻辑规范。如果逻辑工艺论想为我们的科学追求提供有力的帮助，那么它就不能以已有的科学认识的丰富性为前提，因为我们恰恰希望通过它的帮助来获得这些丰富的认识。毫无目的地将所有理论认识转变为规范之物，这种做法对我们并没有用处；我们所需要的是那些具有普遍性并且在其普遍性中超越出所有已确定的科学的规范，用这些规范来评价和批判理论认识和理论认识方法，我们还需要的是那些实际的规则，用这些规则来促进理论认识和理论认识方法。

逻辑工艺论想要做的正是这些，并且，如果它想作为一门科学学科来做这些工作，那么它自己必须设定某些理论认识。从一开始就很明显，对于逻辑工艺论来说，所有那些纯粹建立在真理、命题、主

语、谓语、对象、性质、根据与结论、关系点与关系等等这些概念中的认识都是极为有价值的。因为所有科学，从它们的学说内容来看，都由真理构成自身，所有真理都处在命题之中，所有命题都包含主语和谓语并且通过主语和谓语与对象或性质发生联系；各命题本身在根据和结论方面是相互联结的，如此等等。现在很明显，只要那些赋予所有科学本身以客观依据和客观意义的东西不被取消，那么也就无法想象，建立在所有作为客观理论之统一的科学的本质要素之中的真理本身会被取消，它们显而易见地构成了那种基本的尺度，人们可以用它们来衡量，在一定的情况下，那些要求成为科学的东西，或者说，那些要求作为原理或推理、作为演绎或归纳、作为证明或理论等等属于科学的东西确实是与这个意向相符合，还是毋宁说它们与理论和一般科学可能性的观念条件先天地发生冲突。如果人们尔后承认：那些纯粹建立在这些概念的内容（意义）之中的真理，那些构成了作为客观统一的科学观念的真理，它们不可能只是附带地属于某一个个别科学的领域；尤其是如果人们承认，这些真理作为观念真理不可能产生于关于事实材料的科学之中，因此也不可能产生于心理学之中——那么我们的事情便有了分晓。这样人们也就不能否认一门真正科学、即纯粹逻辑学的观念存在，这门纯粹逻辑学绝对地独立于所有其他的科学学科，在这种独立性中，纯粹逻辑学对那些从根本上属于系统统一或理论统一观念的各个概念进行划界，并且更进一步地研究纯粹建立在这些概念之中的理论联系。这门科学的惟一特性将在于：它本身在其“形式”上要服从于它的规律的内容，换言之，将它本身构造成真理的系统统一的各种要素和各种理论联系受那些同属于它的理论内涵的规律的支配。

在形式上与所有科学有关的科学当然也与其自身有关，这听上去有些背谬，但却完全行得通。这一点可以用与此有关的一个最简单的例子来说明：矛盾律规定着所有的真理，并且因为它自身也是真理，所以它也规定着自身。我们可以考虑一下，这里所说的规定意味着什

么；只要我们对这个运用于自身的矛盾律进行描述，我们便会接触到一种明晰的自明性，并因此接触到这个自明性的对立面，即不可思议性和可疑性。纯粹逻辑学的规则在涉及到自身时便是这种情况。

这门纯粹的逻辑学因而是方法论逻辑学的最本质的第一基础。但当然，方法论的逻辑学还具有心理学为它提供的完全不同的基础。因为，如我们所说的那样，任何一门科学都可以从两个方面受到考察：从一方面看，任何一门科学都是人们为了获得、为了系统地划定和阐述这个或那个真理区域所做的工作的总称。这些工作被我们称之为方法；例如，用算盘或格子进行计算，在平板上进行书写，或是借助于这种或那种计算器，或是借助于对数表、正弦表或正切表等等；此外还有借助于望远镜和望远镜中的线网的天文学方法，借助于显微技术和染色法的生物学方法等等。所有这些方法，包括阐述的形式，都与人的构造的现有正常状况相适应，并且，这些方法中的一部分甚至是具有民族特色的偶然性。对于具有其他构造的生物来说，这些方法显然是完全无法使用的，甚至生理组织在这里也起着根本的作用。例如某种生物的视觉与终端器官相联系，这种终端器官与我们人的终端器官完全不同，这样的话，我们最好的光学仪器对他们又有什么用呢？其他所有的情况都与此相类似。

但任何科学都还可以从另一方面受到考察，即根据它们所表述的东西，根据它们的理论内涵。任何个别的定律所表述的——在观念的情况中——都是一个真理。但任何一个真理在科学中都不是孤立的，它和其他真理一起构成理论的结合体，通过根据和结论的关系而得到统一。只要科学满足了它的意向，科学所具有的这种客观内涵便完全独立于研究者的主体性，完全独立于人类普遍本性的特征，它便是客观的真理。

现在，纯粹逻辑学恰恰是以这个观念的方面为目的，就是说，纯粹逻辑学所追求的是形式；这意味着，它不是以那些属于特定的具体科学的特殊材料为目的，不是以属于具体科学的真理和联结形式的各

种特征的东西为目的，而是以那些与真理和普遍的真理理论的结合体有关的东西为目的。因此，任何一门科学就其客观理论方面而言都必然是与纯粹逻辑学的那些带有观念特征的规律相符合的。

然而这些观念规律在这里同样获得方法论的意义，并且它们之所以具有这种意义也是因为在论证的关系中产生出了间接的明见性，这些论证关系的规范无非是对那些纯粹建立在逻辑范畴中的观念规律的规范运用而已。在本书第1章中[6]所提出的那些论证的特殊特征的全部根源以及由此而得出的完整解释就在于：在论证中——即：在推理中，在绝然的证明关系中，在全面的理性理论的统一中，但也在或然性论证的统一中——的明晰性无非是一种观念的合规律性的意识而已。纯粹逻辑学的反思在历史上第一次在亚里士多德的神灵中苏醒，它抽象地揭示了基础性的规律本身，它把由此而获得的、起初仅仅是零散的杂多规律回归到原始的（primitiv）基本规律上去，并且创造了这样一个科学体系。这个体系可以在有规则的顺序中纯粹演绎性地推导出所有可能的纯粹逻辑规律——所有推理证明等等的可能“形式”。现在，实用逻辑学的兴趣将这个成就获为己有。这种兴趣将纯粹逻辑的形式转变为规范、规则，即：我们应当如何论证，以及——与可能的非规律性构造有关——我们不能如何论证。

据此，规范分裂成为两类：一类是对一切可论证之物，对所有确定无疑的联系进行规定的规范，它们具有纯粹的观念本性并且仅仅通过明见的传播才与人类科学发生联系。另一类可以被我们描述为论证的纯辅助装置或代用品，[7]它们是经验的，本质上仅仅与科学的特殊的人类方面有关；因此，它们是建立在人的普遍构造之中的，即一部分（对于工艺论较为重要的这部分）建立在心理构造中，而另一部分甚至是建立在物理构造中。[8]

7.回顾观念主义的反驳。这些反驳的缺陷和正确意义

对逻辑学应当进行心理主义的论证，还是应当进行客观的论证，在这场争论中我持中间态度。反心理主义者们率先看到了观念规律，

我们在前面将它们描述为纯粹逻辑学规律，心理主义者们则率先看到了方法论规则，我们将它们描述为人类学规则。因此，两派不能相互理解。心理主义者们很少表现出有公正地对待对方论据中最重要的核心的意图，这是很容易理解的，因为反心理主义论据中混杂着所有心理主义的动机，而这些动机恰恰是反心理主义者们首先必须避免的。那些自称为是对"形式的"或"纯粹的"逻辑学所做的阐述的著作所具有的实际内容只是使心理主义者们更坚定了他们的反驳态度并且使他们产生这样一个印象：这门被倡导的学科所涉及的只是受到遮掩的，并且受到自作主张的限制的认识心理学的一个部分，或者说，只是建立在认识心理学基础上的认识规则。反心理主义者们在他们的论据中[9]无论如何也不能强调：心理学研究的是自然规律，而逻辑学研究的是规范规律。自然规律是一个受到经验论证的事实性存在或事实性事件的规则，它的对立面不是作为规定的规范规律，而是在一种纯粹建立在概念（观念、纯粹概念本质）之中并因此而是非经验的规律意义上的观念规律。形式主义逻辑学家们在谈到规范规律的时候所看到的是这种纯粹概念性的、并在此意义上先天的特征，就这点而论，他们的论据涉及到了一些无疑是正确的东西。但是他们忽略了纯粹逻辑定律的理论特征，误解了他们由于其内容而被命定用来规定认识的理论规律与本身从根本上具有规定特征的规范规律之间的区别。

真与假的对立在心理学中没有地位，这种观点也不完全正确，因为真理确实是在认识中"被把握"的，并且观念之物因此而成为实在体验的规定性。另一方面，那些与这种具有概念的纯粹性的规定性有关的定律显然不是实在心理事件的规律，这是心理主义者们的错误所在，正如他们误解了一般观念之物的本质一样，他们也误解了真理的观念性。这一重要问题还将得到详细阐述。

反心理主义者们的最后一个论据除了其谬误之外，最终还是以一个正确的东西为基础的。任何逻辑学，无论是形式逻辑学还是方法论逻辑学，都无法提供这样一种标准，根据这种标准，任何真理本身都

是可以被认识的。因此，在对逻辑学的心理学论证中肯定不存在循环。但是，对逻辑学（在工艺论的习惯意义上的逻辑学）的心理学论证是一回事，对我们称之为"纯粹逻辑学"的那种理论封闭的逻辑定律组的心理学论证则又是一回事。而就这点来看，如果人们从某一门具体科学，甚至是实事科学的偶然内容中推导出那些建立在所有理论统一的本质构成中并因此而建立在科学本身的系统内容的概念形式中的定律，那么，这尽管只是在某些情况中存在着循环，却也是一种粗陋有害的做法。人们对矛盾律的想法是清楚明白的，人们认为它是通过某个具体科学而得到论证的；它是一个真理，一个真理本身意义上的真理，它通过关于数、直线等等的真理，甚至通过关于心理的或物理的事实性的真理而得到论证。无论如何，这种有害性也表现在形式逻辑学的代表人物那里，以至于他们重又因为混淆了纯粹逻辑学的规律与规范规律或标准而以某种方式搅乱了这个好思想，这种方式使得这一思想不得不丧失其有效性。

如果我们追根寻源，那么可以得出，这种有害性在于：那些仅仅与形式有关的（即与科学理论本身的概念要素有关的）命题被认为是从一些具有完全异质（heterogenen）内涵的命题中推导出来的。[10]现在很明显，在原始的原理那里，例如在矛盾律、肯定前件假言推理（modus ponens）等等那里，只要这些命题的推导在个别的推导步骤中设定了这些命题本身，那么上面所说的有害性便会成为循环——不是以前提的方式循环，而是以推导原则的方式循环，而没有这些推导原则的有效性，推导也就丧失了其意义和有效性。就这点来看，人们可以说这是反思的循环，它的对立面是通常的或直接的论证的循环（circulus in demonstrando），即前提与推论相互包含。

在所有科学中，只有纯粹逻辑学才能摆脱这种指责，因为从它所涉及的对象来看，它的前提与它所论证的推论是同质的（homogen）。此外，它并不是在演绎本身之中证明那些将各种演绎设定为原则的命题，并且它根本就不证明那些被各个演绎预设为原理

的命题，而是把这些命题作为公理置于任何一个演绎之上，这样，它就避免了上述循环。所以纯粹逻辑学的极为艰难的任务就在于：一方面分析地向公理上升，这些公理作为出发点是必不可少的，并且在无直接的和反思的循环的情况下是不可再相互还原的；此外，为逻辑定理（三段论构成这些定理的一部分）构造和整理演绎，以便有步骤地不仅使前提，而且也使演绎步骤的原则或是属于公理，或是属于已被证明的定理。

8.第二个成见

根据心理主义者的第一个成见，认识的规则显而易见必须依据于认识的心理学，为了论证第一个成见，心理主义者诉诸于所有逻辑的事实性内容。逻辑学所谈的是什么？总不外乎是表象和判断、推理和证明、真理和或然性、必然性和可能性、原因和结果，以及其他与它们密切相关的和相近的概念。而这些标题除了让人想到心理现象和心理构成之外还能想到什么呢？就表象和判断来看，这一点是明显的。推理是借助判断来论证判断，而论证也是一种心理行为。而一谈到真理和或然性、必然性和可能性等等，人们就会与判断发生联系；这些概念所指的东西只能以判断为依据，即只能在判断中才能被体验到。人们居然想将与心理现象有关的命题和理论排除出心理学，这不是咄咄怪事吗？就这点来看，对纯粹逻辑学的命题和方法论的命题进行区分是无用的，这个指责既针对前者也针对后者。因此，〔在心理主义者看来，〕任何哪怕仅仅是将逻辑的一部分作为被误认的"纯粹逻辑学"从心理学中异化（entfremden）出去的企图，都必须被看作是根本错误的。

9.反驳：纯粹数学按此说法也将成为心理学的一分支

无论这一切看上去是多么显而易见，它们都必定是错误的。那些矛盾的结论说明了这一点，而如我们所知，心理主义无法摆脱这些结论。但还有另一些东西在这里必须引起人们的思索：这就是纯粹逻辑学教义和算术教义之间的天然相近性，它甚至常常导致人们声称它们

具有理论上的统一。如我们已经提到过的那样，洛采也指出，数学必须被视为是“普通逻辑学的一个自为地发展着的分支”。他认为，“只是那种被实际论证了的学科划分”才使人“忽略了数学完全有权利将逻辑的普遍王国视为自己的家乡”。[11]而在里尔看来，“人们可以正当地说，逻辑学与纯粹形式数学（这个概念是在H·汉克尔的意义上被运用）的普遍部分是一致的……”。[12]无论人们怎么说，然而有一点是肯定的，即：对于逻辑学来说，合理的论据必然也可以运用于算术。算术提出数字的规律、数字之间的关系和联结的规律，数字产生于累积和计数这些心理活动之中，关系产生于关系的活动中，联结产生于联结的活动中。加和乘、减和除——这些无非就是心理过程而已。它们也需要感性的依据；然而这一点在这里却无关紧要，因为所有思维都需要感性依据。因此，和、积、差、商以及所有在算术定律中作为被规定之物显现出来的东西都无非只是心理产物，因此它们服从于心理的合规律性。现在，尽管人们极希望现代心理学对精确性的认真追求能够扩展到数学理论的领域。然而，即使把数学作为一个部分纳入心理学之中，〔一门作为精确科学的〕心理学也很难得以建成。这两门科学的异质性恰恰是无法误解的。因此，如果人们想迫使数学家进行心理研究，以便对他提出的理论进行所谓更佳、更深的论证，那么，数学家只会在他那一方微微一笑而已。他将合理地说，数学之物和心理之物彼此是如此陌生，以至于那种将它们相互联结的想法就已经是够愚蠢的了；如果人们真有这种想法的话，那么这里恰恰用得上“向另一个类的越度”这个说法。[13]

10.纯粹逻辑学的研究领域与纯粹数学的研究领域相似，它们都是观念的研究领域

诚然，随着这些指责的提出，我们又得离开结论而陷入论证。但如果我们看一下这些指责的内容，我们就能找到描绘出对方观点中基本错误的方法。我们将纯粹逻辑学与纯粹数学进行比较，后者是成熟地得到发展的姐妹学科，它无须再为自己的独立生存权利而战斗了，

这种比较可以作为我们的可靠的主导动机。因而我们先来看一下数学。

任何人都不会把纯粹数学理论，例如特别是纯粹数论，理解为"心理学的部分或分支"，尽管我们不计数就没有数字，不做加法就没有和，不做乘法就没有积等等。所有算术的运算构成物都可以回归到算术运算的心理行为上去，只有在对这些心理行为的反思中，数、和、积等等才能"得以表明"。尽管算术概念有着这种"心理学的起源"，每个人都会认识到，将算术规律看作心理学规律是一种极为错误的越度。这应当如何解释呢？这里只有一个回答。计数和算术运算作为事实、作为时间性发生的心理行为当然是与心理学有关的，心理学是一门普遍的关于心理事实的经验科学。算术则完全不同，它的研究领域是众所周知的，这个领域是完善的，并且通过我们所信任的一系列观念的种类1、2、3……而得到不可逾越的规定。在这个领域中根本谈不到个体的事实，谈不到时间性的规定性。数、数的和与积（以及其他等等）不是偶然在这里或那里进行的加、乘等等计数方法的行为。显而易见，它们也不同于它们在其中被表象出来的那些表象。5这个数不是我或某个其他人对5的计数，它也不是我或某个其他人对5的表象。就后者来看，5是表象行为的可能对象，就前者来看，5是一种形式的观念种类，它在某些计数行为中，在其客观之物方面，在被构造的集合方面具有其具体的个别情况。在每个情况中都可以毫无矛盾地将它不理解为心理体验的部分或方面，因而也可以将它不理解为一个实在之物。我们可以明确地想象一下，5这个数究竟是什么，即我们创造一个关于5的相应的表象，那么我们首先将构造出一个关于某5个客体的集合表象的有层次的行为。在此行为中，这个集合物以某个层次的形式直观地被给予，随之，5这个数的种类个别情况也直观地被给予。就这个直观的个别之物来看，我们完成了一种"抽象"，即：我们不仅仅在被直观之物本身中抽取出集合形式的不独立的因素，而且我们在被直观之物中把握住这个观念：5这个数作为形式的种类而出

现在意指的意识中。现在这个被意指之物不是这个个别情况，不是作为整体的被直观之物，而是一个虽然自身与这个被直观之物不可分割，但却并不寓居于这个被直观之物之中的形式；毋宁说，这里所意指的是观念的形式种类，无论它在什么样的行为中将自己在被构造的集合中个别化，它在算术的意义上也始终是一，并且，它因此而不含有任何具有时间性和过程性的行为的偶然性。计数的行为产生并且消失；而在涉及数字时，人们完全可以不去讨论这些行为。

算术定律——包括数字定律（即算术的特殊定律）和代数定律（即算术的总体定律）——的目的都在于这种观念的个别性（在一种突出的、明确区别于经验层次的意义上的最低种类）。它们始终不表述任何实在的东西，即不表述被计数之物，也不表述计数的实在行为，或者说，也不表述那些构造出这些或那些数学特征的实在行为。具体的数字和数字定律属于那些包含着有关具体统一性的科学领域；相反，关于算术的思维过程的定律则属于心理学。因此，算术定律在严格的和真正的意义上也不陈述："在我们对数字的单纯表象中有些什么，"因为算术定律很少谈及我们的表象以及其他的表象。毋宁说，它们所涉及的从来都是数字与数字联结，并且是在抽象的纯粹性和观念性之中涉及数字和数字的联结。普遍算术（arithmetica universalis）——或者我们也可以说算术函数论——的定律是那些纯粹建立在数字的观念类本质中的规律。在这些规律范围中，最终的个体是观念个体，它们是在数量上确定了的数字，即：数字类最低的种差。因此，算术一个别的定律、数字算术（arithmetica numerosa）的定律便与这些差有关。这些定律的产生是由于人们将那些普遍的算术规律运用到在数量上被给予的数字上，它们表明：在这些被给予的数字的观念本质中包含着什么。在所有这些定律中，没有一个定律可以还原为经验一普遍的定律，即使这种普遍性是最大可能的普遍性，即使这种普遍性是实在世界的整个领域中的经验无例外性。

我们在这里就纯粹算术所做的陈述，完全可以转用于纯粹逻辑学。我们承认，对于纯粹逻辑学来说，逻辑概念具有心理学的起源，这个事实也是显而易见的，但我们在这里也否认由此而得出的心理主义结论。在我们所认可的逻辑学范围中，也就是在科学认识的工艺论意义上的逻辑学范围中，我们当然也可以无疑地得出这样的结论，即：逻辑学在很大程度上与心理体验有关。显然，科学研究和科学证明的方法论要求充分顾及到它们在其中进行的那些心理过程的本性。据此，逻辑术语如表象、概念、判断、推理、证明、理论、必然性、真理等等也可以并且也必须作为心理体验和禀性构成物的种属名称出现。然而我们否认这种情况也适合于这里所谈到的工艺论的纯粹逻辑部分，我们否认这一点，即：可以作为独立的理论学科而划分出来的纯粹逻辑学曾经以心理事实为对象，并且，纯粹逻辑学把可以被描述为心理学规律的那些规律作为自己的对象。我们已经认识到，如果纯粹逻辑学的规律，例如，原始的"思维规律"或三段论公式，被解释为心理学规律的话，也就完全丧失了它们的根本意义。因此，从一开始就很明显，构造出那些规律或与它们类似的规律的概念不可能具有经验的范围。换言之，它们不可能仅仅具有那种普遍的、其范围被事实的个别性所充实了的概念的特征。恰恰相反，它们必然是真正的总体概念，它们的范围仅仅是由观念的个别性、真正的种类所组成。此外还很明显，上述术语以及所有在纯粹逻辑学关系中出现的术语都必然是模糊的，它们必然是这样一种术语，即：一方面，它们对于心灵构造物来说恰恰意味着心理学所包含的那种种属概念；另一方面，它们则意味着观念个别性的总体概念，这些概念属于纯粹规律性的领域。

11.对逻辑基本概念和逻辑定律的意义的证实性指明

以上这些是可以得到证实的，只要我们匆匆地回顾一下历史上已有的对逻辑学的加工并且同时特别注意认识的主观—人类学统一和认识的客观—观念统一之间的基本区别。然后，模糊性很快便又产生出来，它们造成这样一种虚伪的假象，就好像在传统"要素论"的标题下

被探讨的是一些与心理学材料内部同质的（homogen）材料，并且总的说来就是心理学材料一样。

这里首先要涉及到表象，并且在很大程度上是心理学地涉及到表象；表象产生于其中的统摄过程得到了尽可能深入的研究。然而，就像在表象的根本"形式"之间存在区别一样，在这里的考察方式中已经潜伏着分裂，这个分裂一直延伸到判断形式的学说中，最后它还延伸到推理形式的学说中以及有关的思维规律的学说中。表象这个术语突然丧失了一个心理学类概念的特征。一旦我们讯问表象这个概念中的个别之物，这种情况就很明显。如果逻辑学确定，例如在特殊的和一般的表象（苏格拉底——般的人、4这个数——般的数）之间的区别，在定语的表象和非定语的表象（苏格拉底，白——个人，一种颜色）之间的区别，如此等等；或者，如果逻辑学将表象的多种联结形式看作是新的表象，如合取的联结、析取的联结、确定的联结，如此等等；或者，如果逻辑学家对根本的表象关系，如内容关系和范围关系进行分类，那么，每个人都必定会看到，这里谈的不是现象的个别性，而是特殊的个别性。我们设想，有人将这句话作为逻辑例题陈述出来：对三角形的表象包含着对图形的表象，而三角形的范围包含着图形的范围。这里面谈到某个人的主观体验和现象在现象之中现实的实在包含吗？在这里和在所有类似的情况中被称之为表象的东西的范围中，包含着作为不同成分的我现在具有的三角形表象和我一小时以后具有的三角形表象吗？或者还不如说，这个范围中包含着作为惟一成分的"三角形"表象并且此外还有作为个别性的"苏格拉底"的表象，"狮子"的表象，如此等等？

所有逻辑学都常常谈到判断；但这里也存在着模糊性。在逻辑工艺论的心理学部分中，人们将判断称作"认之为真"（Fürwahrhalten），就是说，人们所谈的是受到确定整理的意识体验。而在纯粹逻辑学那一部分中，人们根本不谈这些。判断在这里差不多意味着命题（Satz），并且它不是被理解为语法的意义统一，而

是被理解为观念的含义统一。这也适用于所有那些对判断行为的划分，或者说，这也适用于所有那些为纯粹逻辑学规律提供了必要基础的形式。绝对的、假设的、析取的、存在的判断以及所有在判断标题下的行为，它们在纯粹逻辑学中不是判断种属的称号，而是观念命题形式的称号。这也同样适用于推理形式：存在推理、绝对推理等等。与此有关的分析是含义分析，而绝非心理学分析。被分析的不是个体的现象，而是意向统一的形式，不是对推理行为的体验，而是推论。谁带着逻辑分析的意图说："上帝是公正的"这个绝对判断具有主体表象"上帝"，那么他谈的肯定不是他或其他个体所具有的作为心理体验的判断，也不是包含在这个体验中并通过"上帝"一词而引起的心理行为；他谈的是"上帝是公正的"这个命题，尽管可能的体验具有多样性，此命题仍然只是一个命题，并且，他谈的还包括"上帝"这个表象，这个表象也仍然是一个表象，在一个整体的诸个别部分那里只能是如此。据此，逻辑学家的"每个判断"这个表述所指的不是"每个判断行为"，而是"每个客观命题"。在判断这个逻辑概念的范围中，我刚刚体验到的"2×2＝4"这个判断和昨天及其他时候作为其他人的体验的"2×2＝4"的判断不具有同等权利。相反，这些行为中，任何一个行为都不出现在这个有疑问的范围内，但"2×2＝4"以及毕达戈拉斯的定理"地球是一个立方体"等等这些判断则始终出现在这个范围内，并且是作为一个成分出现。当人们说："从这个判断P中推出判断这个S"时，情况便当然与此相同；所有类似的情况都是如此。

这样，逻辑原理的真正意义才得以确定，它恰恰便是我们前面的分析所表述的那种意义。人们说，矛盾原则是关于判断的判断。但只要人们将判断理解为心理体验，理解为视之为真的行为，理解为信仰等等，那么这个理解就完全无效。谁陈述这个原则，谁便在进行判断；然而这个原则和它所判断的东西都不是判断。谁陈述说："在两个矛盾的判断中有一个为真，有一个为假"，那么如果他不误解自己的话，无论以后的解释会怎样说，他也不是指判断行为的规律，而是陈

述一个判断内容的规律，换言之，是我们习惯地简称为观念含义的规律。因此，这个陈述最好应当是这样：“在两个矛盾的命题中有一个为真，有一个为假”。[14]很明显，我们为了理解矛盾律只需要想象一下对立的命题含义的意义就行了。我们无须考虑作为实在行为的判断，并且，它们无论如何也不会成为这里的客体。人们只需看一眼便可以明察到：在这个逻辑规律性的范围中只包含着在观念意义上的判断。据此，“2×2＝5”“这个”判断是一个与“有龙存在”“这个”判断以及角的和“这个”命题等等相并列的判断，而不包含任何在无限多样性中与这些完满统一中的任何一个统一相符合的真实的或想象的判断行为。与此类似，如矛盾律对所有纯粹逻辑定律，例如三段论定律有效。

心理学的考察方式将这些术语作为心理体验的种属术语来运用，而在客观的或观念的考察方式中这些术语却恰恰代表了观念的种和属，这两种考察方式之间的区别不是一种附带的、纯主观的区别；这个区别规定了根本不同的科学的区别。纯粹逻辑学和算术，作为关于某些种属的观念个别性（或关于先天地建立在这些种属的观念本质中的东西）的科学，将自己与心理学，即与作为关于某些经验种类的个体个别性的科学区分开来。

12.关键性的差异

最后我们还要突出强调一些关键性的差异，对心理主义论据的全部态度都依赖于对这些差异的承认或误解，这些差异如下：

1.在观念科学和实在科学之间存在着一个根本的、始终无法克服的区别。观念科学是先天科学，实在科学是经验科学。如果前者阐述的是那些带有明显的确定性建立在真正的总的概念之中的观念规律性的普遍性，那么后者则确定实在规律性的普遍性，并且这些普遍性的确定带有明显的、与事实的领域有关的或然性。普遍性概念的范围在前者那里是最低的种差的范围，在后者这里则是个体的、时间上确定的个别性的范围；在前者那里，最终的对象是观念的种类，在后者这里是经验的事实。显然在这里设定了在自然规律和观念规律之间，关

于事实的普遍定律（它们也许伪装成总体定律：所有乌鸦都是黑的——这只乌鸦是黑的）和真正的总体定律（像纯粹数学的普遍定律这样的总体定律）之间，经验的种群（Klasse）概念和观念的性属（Genus）概念等等之间的根本区别。对这些区别的正确估价完全依赖于经验主义抽象理论的最终任务，而这种理论在目前的流行做法却是错误地理解了所有逻辑之物；对此我们在后面将详细讨论。[15]

2.在所有认识中，尤其是在所有科学中，有三种关系之间的基本区别应当加以注意：

a）认识体验的关系，在这种关系中，科学主观地得以实现，因而这是表象、判断、见解、猜测、提问等等的心理学关系。在这些行为中，研究得以进行，或者，早已被发现的理论得到明确的思索。

b）在科学中被探讨并且在理论上被认识的实事的关系，这些实事本身构成这科学的领域。研究的和认识的关系显然不同于被研究之物和被认识之物的关系。

c）逻辑的关系，即理论观念的特殊关系，它构造了一门科学学科，特别是一门科学理论，一个证明或推理等等的真理统一，或者说，在真命题中的概念统一，在真理关系中简单真理的统一等等。

例如在物理情况中，我们将物理学思维者的心理体验联系区别于他所认识的物理自然，并且又将两者区别于在物理理论中，即在分析力学、理论光学等等统一中真理的观念联系。即便是控制着事实与假设的关系的或然性论证形式也属于逻辑之物这条线。逻辑关系是观念的形式，为此，人们在这里谈到的总是同一个真理、同一个推理和证明、同一个理论和理性学科。无论谁在思维“它们”，它们都是同一个，这个形式的统一是规律的有效性统一。这种形式连同所有同类的形式所服从的规律，是纯粹逻辑学的规律，这些规律因而将所有学科控制在其手中，这种控制不是对其心理学的和对象性的内涵的控制，而是对其观念的意义内涵的控制。显而易见，构成一门确定科学的观念统一的概念、命题、真理之间的确定关系，只有当它们以个别情况

的方式属于逻辑学的范围时，才能被称为是逻辑学的关系；然而它们本身并不属于逻辑学的组成部分。

当然像适用于所有其他学科一样，这三种不同的关系也适用于逻辑学和算术；只是在这两门学科中，被探讨的实事不像在物理中那样是实在事实，而是观念的类。在逻辑学领域内的观念的类的特殊性中产生出我们时常提到的这样一个特性，即：构成逻辑学理论统一的观念关系作为特殊情况属于逻辑学本身提出的规律。逻辑学规律同时也是这些关系的部分和规则，它们属于理论的结合，并同时属于逻辑科学的领域。

13.第三个成见：逻辑学作为明见性理论

我们在下列句子中将第三个成见表述为：所有真理都处于判断之中。但是我们只是在判断明见的情况中才将一个判断断定为真。“明见性”（Evidenz）这个词——人们这样说——标志着一个特殊的、对于它的内在经验来说是熟悉的心理特征，标志着一种特殊的感觉，它保证了与它相联结的判断的真理性。如果逻辑学是一门想在对真理的认识中给我们以促进的工艺论的话，那么，逻辑学规律显而易见是心理学的规律。就是说，它们是这样一些定律，这些定律为我们澄清了那些心理学的条件，那种“明见性感觉（Evidenzgefühl）”的存在或缺乏与否正依赖于这些心理学条件。自然，与这些定律相联接的是实际的规定，它们应当在实现那些具有这些突出特征的判断的过程中给我们以促进。无论如何，当人们谈到逻辑规律或规范时，他们所指的也可能就是这些心理学为基础的思维规则。

穆勒已接近于持此观点，他在试图为逻辑学和心理学进行划界时指出：“与逻辑学有关的思维特征是思维的一些偶然特征，即这样一些特征：它们的存在决定了人们能够将好的思维与坏的思维区分开来”。[16]在进一步的阐述中，他一再地将逻辑学称为（必须从心理学上加以理解的）“明见性理论”或“明见性哲学”（“Theorie” oder “Philosophy of Evidence”），[17]诚然，他在这里不是直接地指纯粹的逻辑学命

题。在德国，这种观点时常在西格瓦特那里表现出来。他认为，“任何逻辑学的操作过程都只能是这样的，即：它意识到，这种必然的主观感觉[在前一个段落中被称之为‘明见的内在感觉’]在哪些条件下得以出现并且在哪些条件下得以普遍地表现出来”。[18]冯特的一些表述也是在同一个方向上。例如我们在他的《逻辑学》中读到：“在一定的思维联系中包含着的明见性特征和普遍有效性特征使得……逻辑学的思维规律从心理学思维规律中产生出来。”这些逻辑学思维规律的“规范特征仅仅在这里得到论证，即：思维的心理学联系中有某些联系确实具有明见性和普遍有效性。因为只有这样，我们才有可能对思维提出要求：它应当满足明见性和普遍有效性的这些条件”。——“我们将那些为了得到明见性和普遍有效性而必须被满足的条件称之为逻辑思维规律……”他还明确强调：“心理学的思维始终是更为广泛的形式。”[19]

在19世纪末的逻辑学文献中，对作为实用的明见性心理学的逻辑学的解释很明显得到了精确化和广泛化传播。这里特别要提到的是赫夫勒与迈农的逻辑学，因为它被视为第一个得以真实实施的尝试，即：使明见性心理学的观点在整个逻辑学中以尽可能的坚定性有效。赫夫勒把逻辑学的主要任务称作为对“（首先是心理学的）规律的研究，根据这些规律，明见性的成立是依赖于我们的想象和判断的一定特征的”。[20]在所有真实出现的或可想象为可能的思维现象中，逻辑学应当将“一些思想的某种类（形式）突出出来，这些思维种类或者直接具有明见性，或者它们是明见性得以成立的必要条件”。[21]

其余的阐述表明，在心理学中，人们是极为认真地对待上述问题的。所以，例如逻辑学的方法只要涉及关于正确的思维学说的理论基础，它就被标志为心理学对所有心理现象所运用的那种逻辑方法；它应当描述现象，尤其是正确思维的现象，并且尽可能将它们回溯到简单规律上去，即：从简单的规律出发去解释复杂的规律（《逻辑学》，第18页）。接下来，关于推理的逻辑学说还获得了这样一个任

务："提出这样一些规律……即：一个确定的判断是否可以从前提中明见地被推导出，这个问题取决于这些前提的哪些特征。"如此等等。

14.将逻辑命题等值地改造为关于判断明见性的观念条件的命题。因果推理命题不是心理学的命题

现在我们转向批判。我们尽管还远远没有承认那个当前作为习常用语而流行的，然而却极需要澄清的命题的无疑性，即心理主义论据所提出的命题：所有真理都处于判断之中；但是，我们决不会怀疑，认识真理并合理地提出真理是以发现真理为前提的。同样我们不会怀疑，逻辑的工艺论应当根据那些心理学的条件进行研究，我们是在这些条件中发现判断中的明见性。我们甚至还可以朝这个有争议的观点再迈进一步。尽管我们现在也想再次使纯粹逻辑学的命题和方法论的命题之间的区别有效，但我们却必须明确承认，纯粹逻辑学的命题与心理学的明见性材料有某种关系，并且在某种意义上提供了这些材料的心理学条件。

然而这种关系在我们看来是一种纯粹观念的和非直接的关系。我们否认纯粹逻辑学的命题本身会对明见性和明见性的条件作出任何陈述。我们相信能够表明，这些命题只有通过运用的途径，或者说，通过转用的途径，才能获得那些与明见性体验的关系。就是说，只有当任何"纯粹建立在概念中"的规律可以被转用于那些概念所具有的普遍被表象的经验个案的领域时，它才具有那些与明见性体验的关系。然而，如此产生的明见性命题仍然与以前一样保留着它们的先天性特征，而它们陈述的明见性条件决不是心理学条件，亦即实在的条件。在这里和在任何同类情况中一样，纯粹概念性的命题毋宁说是将自己改变成为关于观念的不相容性或者说关于观念的可能性的陈述。

人们只要简单地思索一下便会明了。通过对某些明见性命题的先天可能的（明见的）改造，人们只要愿意便可以从任何纯粹逻辑学规律中发现明见性条件。组合起来的矛盾原则和排中原则肯定是与这样一个命题相等值的：明见性可以在一个判断中出现，但只能在一对矛

盾判断中的一个判断中出现。[22]而"Barbara式"又与下列命题是等值的："所有A是C"，这种形式的命题的必然真理之明见性（或者更确切地说，这个命题的真理作为必然出现的真理所具有的明见性）只能在一个推理行为中出现，这个推理行为的前提具有"所有A是B"以及"所有B是C"的形式。对任何逻辑命题都可以作类似的处理。这是完全可以理解的，因为，"A是真"和"某个人有可能明见地做这是A的判断"，在这两个命题之间明见地存在着普遍的等值性。当然，有些命题的意义在于陈述：在真理的概念中规律性地包含着哪些东西，以及具有某些命题形式的命题的真实存在决定了具有相关性命题形式的命题的真实存在；人们可以对这些命题进行等值的改造，在改造过程中，判断的命题形式的明见性的可能出现在关系中被设为前提。

但是，对这一情况的认识同时为我们提供了反驳将纯粹逻辑学化为明见性心理学之企图的方法。"A为真"这个命题本身并不意味着它的等值物，"某个人有可能做这是A的判断"所意味的相同的东西。前一个命题并不谈论某个人的判断，甚至不谈论普遍的某个人的判断。这里的情况完全和纯粹数学定律的情况一样。a+b=b+a的陈述意味着，两个数的和的数值不依赖于这两个数在联结中的位置，但它并不谈论某个人的计数和相加的行为。这些行为只有经过明见的和等值的改造才会出现。而在具体的情况中（in concreto）（这是先天确定了的），不计数就不会有数字被给予，不做加法就不会有和被给予。

然而，即使我们放弃了纯粹逻辑学命题的原本形式并将它们改变成为相应等值的明见性命题，心理学也无法从中获得可以作为它的固有财产加以运用的东西。它们是一门经验科学、一门关于心理事实的科学。心理学的可能性因而是实在可能性的一种情况。然而那种明见性的可能性是观念的可能性。在心理学中不可能的东西却完全可以为人们观念地加以讨论。对普遍化了的"3体问题"的解决，也可以说是对"n体问题"的解决可能超越了任何人类的认识能力。然而这问题却得到了解决，并且因此，与此相关的明见性是可能的。我们具有十进制的

上亿兆之数，并且我们具有与这些数目有关的真理。但任何人都无法真实地想象这些数字以及进行与这些数字有关的加、乘等等。在这里，明见性在心理学上是不可能的，然而，从观念上说，明见性却肯定是一种可能的心理体验。[23]

我们强调那些可能性的观念性，这些可能性与判断的明见性有关，它们可以从逻辑规律中为人们所获得，并且在确实无疑的明见性中作为先天有效的可能性表现在我们面前。然而在强调这些可能性的观念性的同时，我们并不想否认它们的心理学的可利用性。如果我们从一个为真、一个为假的两个矛盾命题规律中推导出，在一对可能的矛盾的判断中，有一个并且只有一个能够具有明见性的特征，而且这个推理是明见地合理的推理。只要我们将明见性定义为这样一种体验，在这种体验中，任何一个判断者都可觉察到他的判断的正确性，即判断与真理的相符性，那么，这个新的命题便表述了关于某些心理体验的相容性，或者说不相容性的真理。但是，以此方式我们也可以从任何纯粹数学定律那里获得有关在心理之物的领域中可能的和不可能的事件的教益。任何经验的计数和计算，任何代数变换或几何构造的心理行为，只要它们与数学的观念规律相矛盾，便是不可能的。这些规律只能如此地为心理学服务。我们可以随时从这些规律中获得与某些心理行为、计数行为、加、乘……联结的行为等等有关的先天可能性和不可能性。但是这些规律并不因此本身就是心理学定律。作为关于心理体验的自然科学，心理学的任务在于研究这些体验的自然限定状态。因此，在它的领域中，尤其包含着数学活动与逻辑活动的经验—实在状况。然而它们的观念状况和观念规律则构成一个自为的王国。这个王国是在纯粹的总体定律中构造自身，是由“概念”组成的，这些概念不是心理行为的种属概念，而是以这些行为，或者说，以它们的客观相关项为具体基础的观念概念（本质概念）。如我们所说，3这个数，以毕达戈拉斯为名的真理以及如此等等，不是经验的个别

性或个别性的种属，它们是我们在计数的、明见性的判断的等等行为相关项（Aktkorrelaten）中本质直观地把握到的观念对象。

所以，就明见性而言，心理学的任务仅仅在于探讨在明见性标题中所包含的体验的自然条件，即探讨那些根据我们的经验的证实，明见性在其中产生并消失的实在情况。这种自然的条件是兴趣的集中，是一种精神上的新鲜事物，是一种练习，如此等等。对它们的研究不会导致对精确内容的认识，不会导致真正的规律特征的明确普遍性，而只会导致模糊的经验普遍性。但是，判断的明见性并不仅仅服从于这些心理学的条件——我们也可以将它们标志为外在的和经验的条件。因为这些条件不是纯粹建立在判断的特殊形式和质料中，而是建立在判断的心灵生活中的经验情况中；毋宁说，判断的明见性也服从于观念的条件。任何一个真理都是那些具有同样形式和质料的正确陈述在可能性上无穷和无限的多样性的一个观念统一。任何一种属于这个观念多样性的现实判断都满足它明见性的可能性的观念条件，或者是通过它的形式满足，或者通过它的质料满足。那么，纯粹的逻辑学规律便是纯粹建立在真理的概念以及与真理概念相近的概念中的真理。在将这些规律运用到可能的判断行为上的过程中，它们的纯判断形式表述出明见性的可能性或不可能性的观念条件。在这两类明见性条件中，有一类与出现在心理学范围中的心理本质的种类的特殊构造有关，因为心理学归纳和经验一样只能伸展得这样远；然而另一类条件作为观念的规律性条件却对任何可能的意识完全有效。

15.这场争论中的几个关键点

在这场争论中，最终的澄清说到底首先也依赖于对最根本的认识论区别，即对实在之物和观念之物区别的正确认识，或者说，依赖于对所有在自身中体现了这个最根本区别的那些区别的正确认识。它们是那些一再被强调在实在的和观念的真理、规律、科学之间的区别，实在的和观念的（个体的和特殊的）一般性和个别性等等之间的区别。当然，任何人都以一定的方式对这些区别有所了解，甚至像休谟

这样极端的经验主义者也完成了对“观念的关系”（relations of ideas）与“实际的事情”（matters of fact）之间的基本划分，而这个划分在他之前已经由伟大的观念论者莱布尼茨在“理性真理”（vérités de raison）和“事实真理”（vérités de fait）的标题下给予指明。但是，完成认识论的重要划分并不意味着正确地把握住了它们的认识论本质。必须明晰地理解，观念之物自身是什么，它在与实在之物的联系中是什么，观念之物怎样与实在之物相联系，观念之物如何寓于实在之物中并且如何因此而能被认识。基本问题在于，观念的思维客体——这是时髦的表述——是否真的仅仅是“思维经济”地被缩减了的语法的标志而已，并且，如果将这些语法还原到它们真正的内容上去的话，它们将完全化解为个体的个别体验，化解为关于个别事实的表象和判断；或者，是否观念论者是合理的，如果他说，那些经验主义的学说尽管作出了模糊的一般性陈述，但这学说却经不起推敲。任何一个陈述，例如，任何一种包含在这个学说中的陈述都要求有意义和有效，并且任何将这些观念统一性还原为实在统一性的企图都纠缠在一些无法避免的荒谬性中；将概念化解在个别性的某个范围中，而同时又没有某一个概念在思维中赋予这范围以统一，这种做法是不可想象的，如此等等。

另一方面，要想理解我们对实在的和观念的“明见性理论”的区分，必须以明见性和真理的正确概念为前提。在前十年的心理学文献中我们常听人这样谈到明见性，就好像它是一种偶然的感觉，这感觉在某些判断中出现，在某些判断中则不出现，我们最好这样说，这种感觉是普遍人类地——更确切地说，在每个正常的并且处于正常的判断情况中的人那里——与某些判断相联结地显现出来，而与另一些判断则不相联结。任何一个正常人在某些正常的情况中都会在2+1=1+2的定律中感觉到明见性，就像他在自焚时会感觉到疼痛一样。当然人们会问，这种感觉是如何能够做到这一点的，即：确保判断的真理性，给判断打上“真理的印记”，“宣告”判断的真理性等等诸如此类的

形象用语。人们也会问，关于正常的人和正常情况的模糊用语有什么精确的特征，并且人们首先会指出，即使诉诸于正常之物也无法使明见判断的范围与合乎真理的判断的范围相一致。最后，任何人都无法否认，即使对于正常人来说并且在正常的情况下，极大多数可能的正确判断都会缺乏这种明见性。人们总不能把有疑问的正常性概念理解为：任何现实的以及在这种有限的自然限定状态中可能的人都不能被称为是正常的人。

正如经验主义完全误解了思维中观念之物与实在之物的关系一样，它也误解了真理与明见性之间的关系。明见性并不是一种偶然地或自然规律性地与某些判断相联结的附属感觉。它决不是一种可能简单地被附加在某一种判断（即所谓"真实"判断）中的任何一个随意的判断上的心理特征，以至于自在和自为地被考察的判断的现象学内涵无论具有这特征还是不具有这特征，都始终是保持同一的。实事并不像我们通常对感觉内容和与其有关的感觉之间的关系所做的想象那样，即：两个人具有相同的感性感受，但是这些感受在感觉中对他们有不同的触动。毋宁说，明见性无非就是对真理的"体验"而已。当然真理被体验仅仅是在这个意义上，即：一个观念之物有可能是在实在行为中的体验。换言之，真理是一个观念，它的个别情况是在明见的判断中的现时体验。然而，明见的判断却是原本的被给予性的意识。非明见的判断与它的关系类似于对一个对象的随意的想象设定和对此对象相应的感知之间的关系。这个相应的被感知之物不仅仅是某一个被意指之物，而且作为被意指之物，它还在行为中原本地被给予，即，它作为本身当下的和无余的被把握。与此相似，明见的被判断之物不仅仅被判断（以判断的、陈述的、断言的方式被意指），而且在判断的体验中作为自身当下的被给予——当下是在这个意义上的当下，即：一个实事状态如何能够在这个或那个意义理解中根据它的种类的不同而作为个别的或一般的、经验的或观念的等等而成为"当下的"。将所有原本地给予性的体验联结在一起的相似性导致了相似的话

语：人们将明见性称为对自身被给予的（真实的）实事状态或者近似模糊地称为对真理的看、洞察、把握。正如在感知的领域中不看和不存在不是一回事一样，明见性的缺乏也并不意味着非真理性。对意指行为与被意指的自身当下之物的一致性的体验，对现时的陈述意义和自身被给予的实事状态之间的一致性的体验是明见性，而这种协调性的观念是真理，真理的观念性也构成了它的客观性。一个此时、此地的定律思想与被给予的实事状态相一致，这不是一个偶然的事实。这个情况更多地涉及到同一的定律含义和同一的实事状态。“有效性”或“对象性”（或者说，“无效性”，“无对象性”）并不属于作为这个时间性体验的陈述，而是属于种属（in specie）陈述、属于2×2＝4等等这样一类（纯粹的和同一的）陈述。

只有根据这种观点，一个判断U（即：一个对内容、对意义内涵U的判断）才能以一种明晰判断方式进行，人们才能明察到，超越出这个判断的真理U是存在的。与此相符，我们也明察到，其他人的明察——只要它是真正的明察——不可能与我们的明察发生争执。因为这仅仅意味着，被体验为真的东西也绝然是真的，不可能是假。但这是从真理体验与真理之间的总体本质关系中得出的。因而，只有就我们对明见的理解而言，那种怀疑才是不可能的；而那种把明见性视为一种偶然附带感觉的理解，就无法逃避那种怀疑，它与彻底的怀疑主义显然是相同的；我们这里所说的怀疑是指这样一种怀疑：在我们明察到U的地方，另一个人是否能明察到一个〔与U〕明见不相容的U′呢？明察与明察之间是否会发生不可解的对立呢？如此等等。我们这样便又可以理解，明见性的“感觉”所具有的本质前条件为什么只能是有关判断内容的真理。因为，显而易见，在没有东西的地方也就看不到东西，而同样显而易见的是，在没有真的地方也就明察不到真，换言之，也就没有明见性[24]。

---

[1] [编者注]参阅本书注。胡塞尔在这里所涉及的心理主义批判的第1部分包含了“导引”的第4至7章。

[2] [编者注]下面的10节作为第41至51节构成“导引”的完整的第8章：“心理主义的成见”。这里为了补充胡塞尔注释中的某些文献方面的不完善说明，也采用了由E·霍伦斯坦提供的《胡塞尔全集》第18卷的历史考证新版。

[3] 一般说来，一个特征的特征肯定不是一个实事的特征。如果三段论原则所指的确实是那些语句所明确意味着的东西，那么就可以这样推论：这张吸墨纸是红的；红是一种颜色；吸墨纸是一种颜色。

[4] 规范的思想、应当存在（Seinsollen）不属于逻辑定律的内容，带着这个信念，我很高兴地和纳托尔普走到一起来了。他最近在《社会教育学》（斯图加特，1899年，第4节）一书中简明扼要地说：“我们主张，逻辑规律不表述人们在这样或那样的情况下是如何想的，也不表述人们应当如何想。”在涉及等值推理“如果A等于B，B等于C，那么A等于C”的例子时，他说：“我看到这一点，因为我眼前只有这些可比较的术语和由此而产生的它们之间的联系，同时却不必考虑某个相应的思维的进行过程或形成过程，无论是它的事实性过程，还是它的应当存在过程，都不必考虑。”（《社会教育学》，第20页及后页）——在其他几个根本观点上，我的这部“导引”也与这位深刻的研究者的著作相接触，但可惜这部著作已无法帮助我深化和阐述我的思想了。相反，纳托尔普的另外两篇较早的文章，即前面被引用的、刊载在《哲学月刊》第23期上的文章以及《心理学概论》，曾对我产生过推动作用——尽管我并不赞成这两篇文章中的其他观点。

[5] 我所运用的“纯粹数学”或“形式数学”的术语，包含了整个纯粹算术和流形论，但不包含几何学。几何学在纯粹数学中与欧几里得的三维流形学说相符合，三维流形是空间的种属观念，但却不是空间本身。

[6] [编者注]根据“导引”的第7节，“论证”具有下列特征：“需要指出的第一个特性是，论证就其内涵而言具有固定构成的特征。即使须论证的定律确实具有明见性，就是说，即使论证是真实的论证，我们也不能为了想达到某个认识，例如对毕达戈拉斯定律的认识，而完全随意地从那些直接被给予的认识中选择出发点，我们也不能在进一步的操作中加入或排除随意的思想成分。我们很快就会发现第二个特性。从一开始，也就是说，只要我们比较一下我们在这里所大量接触的各种论证的例子，我们便不难想到，每一个论证在内涵和形式方面都是独特的。自然的情绪——我们可以先把它当作是一个可能的想法——可能会将我们的精神状况构造得如此特别，以至于在谈到我们所熟悉的杂多论证形式——它们不含任何意义并且为各种论证所共同具有——时，我们总是把这些形式当作是同一个东西：〔例如，〕定律S本身是不明见的，但如果它连同一些不按理性规律而划归给它的认识P_1P_2……一起出现，它便会获得明见性的特征。但实事并非如此。并不是有一个盲目的随意性把一堆真理P_1P_2……与S结合在一起，然后又如此地设制了人类的精神，以至于人类精

神必须无可抗拒地（或者说，在“通常”情况下）将对S的认识与对P_1P_2……的认识结合在一起。这种情况从来就不曾有过。在论证联系中主宰着的不是随意和偶然，而是理性与秩序，即：支配性的规律。[……]
[……]只要我们通过论证从已有的认识上升到新的认识，在这个论证的途径中便会寓有某种形式，这个形式对于它和无数其他论证来说是共同的，并且，这个形式与一个普遍的规律有关，这个规律可以一举证明所有这些个别论证的合理性。没有一个论证是孤立存在的，这是一个极为值得注意的事实。[……]
最后还要指出第三个特征。从一开始，即在对不同科学的论证进行比较之前，人们便认为论证的形式有可能受认识区域的束缚。如果客体种类的变化不导致相应论证的变化，那么至少有可能按照某些极为一般的种类概念——例如那些规定出各个科学区域的概念——来明确地划分各种论证。难道确实不存在一种适用于两门科学，例如数学和化学的论证形式吗？现在很清楚，数学和化学的例子恰恰说明这种形式是存在的。在任何一门科学中，人们都可以将规律运用于个别情况，也就是说，在任何一门科学中，数学和化学这种形式的推理都会常常出现。这种情况也适用于许多其他的推理方式。我们可以说，所有其他的推理方式都可以得到一般化，得到纯粹的把握，以至于它们可以与一个受具体局限的认识领域不发生任何本质联系。

[7] [编者注]胡塞尔在“导引”的第9节阐述说：“人们可以把所有那些本身不具有（无论是简单还是复杂的）真正论证性质的科学方法分为两类：一类是对论证的思维经济性的简化和替代，这些简化和替代本身先要通过论证来获得其永久性的意义和价值，然后它们在实际运用的过程中尽管会获得论证的成就，但它们自身却不会包含论证所具有的那种明晰的思想内涵；另一类则代表着那些或多或少复杂的辅助手段，这些辅助手段是为以后的论证服务的：它们或是为论证做准备，或是为论证做保证，或是使论证变得简单，或是使论证得以可能，但这些辅助手段却不能获得与论证这个科学基本过程相等价的和与之平行独立的意义。”

[8] 基础计算工艺也提供了对后一方面情况的好例子。一个可以清楚地直观并能实际地掌握三维分类（尤其是数字分类）的生物，就如我们人类对于二维分类一样，完全会有可能拥有许多其他的计算方法。这类问题请参阅我的《算术哲学》；特别是有关物理状况对于方法构成的影响这部分，第275页及后页、第312页及以后各页。

[9] [编者注]胡塞尔在这里还提到了M·W·德罗比施的著作《逻辑学新论》，莱比锡，1875年，第4版，第2节：“在他的仍然富有价值的《逻辑学》中，我们读到：‘思维可以在双重关系上成为研究的对象：一方面，思维是精神的一种活动，由此看来，我们可以研究这种活动的条件和规律；而另一方面，思维是获取间接认识的工具，并且这工具既可以得到正确的运用，也可以得到错误的运用，由此看来，

思维可以在前一种情况中导致正确的结果，在后一种情况中导致错误的结果。因此，既存在着思维的自然规律，也存在着对思维而言的规范规律、规定（规范），思维必须依据它们才能导致真实的（wahren）结果。对思维的自然规律的研究是心理学的任务，而确定思维的规范规律则是逻辑学的任务。'他对此附加的说明可以说是有些多余：'规范规律总是根据一定的目的来调整一项活动'。"

[10] 诚然，人们在逻辑上尚未充分地研究，在异质的领域之间为什么不可能有理论的联系，以及这里所说的异质性的本质是什么。

[11] 洛采：《逻辑学》，第2版，第18页，第34页，第112节，第138页。

[12] A·里尔：《哲学批判主义及其对实证科学的意义》第2卷，第1部分，"认识的感性基础与逻辑基础"，莱比锡，1879年，第226页。

[13] 补充参阅纳托尔普的出色阐述，"关于认识的客观与主观论证"，载于：《哲学月刊》，第23期，第265页及后页。此外参阅G·弗雷格的具有推动力的著述：《算术基础》，1884年版，第6页及后页。（我几乎无须再说，我不再赞同我过去在我的《算术哲学》第129页至132页中所作的对弗雷格的反心理主义立场的原则性批判。）值此机会我想指出，有关这个"导引"的全部讨论都可以参阅弗雷格的后期著作《算术的基本规律》，"前言"，第1卷，耶拿，1893年。

[14] 人们不应混淆矛盾律和判断的规范性定律，后者的明见的结论是："两个相互矛盾的判断中有一个是正确的。"——正确性的概念是与真理性概念相关的。如果一个判断把一个真实的东西认为是真的，这个判断便是正确的。就是说如果一个判断的"内容"是一个真实定律，这个判断便是正确的。逻辑谓词"真"和"假"就其真正意义来说仅仅涉及定律，是在观念的陈述——含义意义上的定律。——相互矛盾的判断的概念又与矛盾律有关。在意向活动的意义上，判断的内容（判断的观念含义）如果处于那种可以描述规定的联系中，即处于我们称为——在形式-逻辑的意义上——矛盾的联系中，那个判断便叫作相互矛盾的判断。

[15] [编者注]胡塞尔在这里指的是《逻辑研究》第2卷，第2版，第106页及以后各页。

[16] J·St·穆勒：《对威廉·汉密尔顿爵士的哲学的考察》，第5版，第462页。

[17] J·St·穆勒：《对威廉·汉密尔顿爵士的哲学的考察》，第5版，第473、475、476、478页。

[18] 西格瓦特：《逻辑学》第1卷，第2版，第16页。

[19] W·冯特：《逻辑学。对认识原则和科学研究方法的探讨》第1卷；《认识论》，第2版，斯图加特，1893年，第19页。冯特在这里始终把明见性与普遍有效性并列在一起。至于普遍有效性，他把它分成主观的普遍有效性——这在他看来只是明见性的结果——以及客观的普遍有效性——这已超出经验的可理解性的要求。但

由于对这要求的证实和相应的满足仍以经验为基础，因此似乎就不能把普遍有效性引入到对出发点的原则说明中来。

[20] 《逻辑学》，在A·迈农的参与影响下由A·赫夫勒撰写。维也纳，1890年，第16页，上半页。

[21] 《逻辑学》，在A·迈农的参与影响下由A·赫夫勒撰写。维也纳，1890年，第17页。

[22] 如果明见性理论确实需要赫夫勒在《逻辑学》的第133页中所提供的那种说明，那么我们以往对经验主义、对逻辑原则的误解的批判便已经建立起了这个明见性理论。赫夫勒写道："对同一对象的一个肯定判断和一个否定判断是互不相容的。"确切地看，这个句子自身是错误的，更不用说它可以作为逻辑学原则的意义有效了。在对原因与结果的相关性的定义中也潜在着类似的错误，如果这定义正确的话，它可以从所有推理规律中得出错误的命题。这个定义是这样的："一个判断F是一个'根据'G的'结论'：如果认A·为真与认F·为假两者不相容的话"（《逻辑学》，第136页）。人们注意到，赫夫勒是用不可共存的明见性来解释不相容性（《逻辑学》，第129页）。他显然将有关命题的观念"不可共存"（更清楚些说：它们的不共同有效）与视其为真、想象等等相应行为的实在不可共存混在一起。

[23] 将真理概念转变为明见判断的可能性概念，这种转变类似于个体存在概念与感知可能性概念的关系。这两个概念仅仅在这种情况下才无可争议地是等值的，即感觉被理解为明确无疑的感知。据此，可能存在着一种感知，它在一次直观中感知到整个世界，感知到物体的极大的无限性。当然这种观念的可能性不是那种可以被某个经验主体所设想的那种实在可能性，这尤其是因为这样一种直观将会是直观的无限延续：这种可能性是一种与康德的理念相一致的可能性。

[24] [编者注]胡塞尔在这里指的是《逻辑研究》第2卷、第6项研究、第5章。

事实和本质[1]

一、自然的认识与经验

自然的认识随经验而产生并停留在经验之中。在我们称之为“自然观点”的理论观点中，可能的研究的总视域可以用一句话来标志：它是世界。因此，这门原初[2]观点的科学完全是关于世界的学科，并且，只要这种观点是唯一占统治地位的观点，那么，“真实的存在”，“现实的存在”，即实在的存在，——因为所有实在之物都与世界的统一相联接——和“世界中的存在”便是相等的概念。

任何一门科学都与一个作为它的研究领域的对象区域相符合，并且它的所有认识，即正确的陈述都与作为合理论证的原初源泉的某些直观相符合，在这些直观中，这个区域的对象成为自身被给予性并且至少部分地成为本原的被给予性。这种起初的、“自然的”认识领域及其他的所有科学的给予性的直观是自然经验，并且本原地给予性的经验是感知，在习惯意义上的感知。本原地给予一个实在之物，素朴直观地“觉察”和“感知”一个实在之物，这两者是同一回事。我们在“外感知”中获得关于物理事物的本原经验，但我们在回忆或展望性的期待中却不再获得这种本原经验；我们在所谓内感知或自我感知中获得关于我们本身以及我们意识状况的本原经验，但我们无法在“同感”中获得关于他人或他人的体验的本原经验。我们根据对他人体验的真实外观的感知而“觉察到他人有哪些体验”。这种同感的觉察尽管是一种直观的、给予性的行为，然而却不再是本原给予行为。他人和他人的心灵生活尽管作为“本身在此的”和与他人的躯体相一致地在此的被意识

到，然而他人的心灵生活却不像他人的躯体那样作为本原被给予的被意识到。

世界是可能的经验和经验认识的对象的总称，是那些根据现实的经验在正确理论思维中可以认识的对象的总称。在这里并不讨论经验科学的方法有哪些进一步的特征，它如何论证它超越直接的经验被给予性的狭窄范围的权利。关于世界的科学，即自然观点的科学都是在狭义和广义上的所谓自然科学，关于物质自然的科学，其中也包括那些关于动物生物及其心理物理本性的科学，即生理学、心理学等等。同样这里还包括所有的所谓精神科学，各种历史、文化科学、社会学学科，我们暂且不去回答，它们是否是与自然科学相并列或是相对立，它们是否本身应当被看作自然科学或者应当被看作完全新型的科学。

---

[1] [编者注]这篇文字是《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第1册，第1编（"事实和本质"）中的第1章"本质和本质认识"。这是在K·舒曼所编的《胡塞尔全集》第3卷，第2册的基础上对"哲学与现象学研究年鉴"第1卷（1913年）上的原版文字的重印。

[2] 这里讲的不是历史。在谈及原初性时所考虑的既不是心理学因果的发生，也不是发展史的发生。这里指的是别的什么意义，对这个问题我们在后面才会达到反思的和科学的明晰性。但从一开始，每个人都感到，经验的、具体的事实认识先于所有其他认识，例如先于数学观念的认识的存在不一定具有时间性的意义，并且可以被理解为非时间性的。

二、事实。事实与本质的不可分割性

经验科学是"事实"科学。奠基性的经验认识行为将实在之物设定为个体的，它们将实在之物设定为在时空中此在之物，设定为在这个时间点上的，具有其延续性和实在性内涵的东西，这个实在性内涵按其本质来说完全有可能处在任何一个其他的时间点上；它们又将实在之物设定为在这个地点，具有这个物理形态的东西（或者说，与这个形态的真实之物相一致地被给予的东西），而在这个形态中的这个实在之物从其固有的本质来看完全也可以存在于任何一个随意的地点并且具有任何一种随意的形态，它可以对自己作如此的改变，同时它在事实性方面却不改变，或者，它可以以一种与它自身事实性方面的改变不同的方式来改变自身。一般说来，任何一种个体的存在都是"偶然的"。就是说，按其本质来说，它有可能是另一种样子。尽管一定的自然规律是有效的，根据这种自然规律，如果这些和那些实在情况是事实的话，那么这些和那些特定的结果就必定是事实：但是这些规律只能表述事实的规则，而这些事实的规则本身完全可能表现为另外一种情况，并且，这些事实规则设定了，可能经验的对象的本质从一开始就表明，如此受规则制约的对象从其自在自身来看是偶然的。

但是，这种又叫作事实性的偶然性的意义受到限制，因为它与必然性有相关的联系，必然性不仅意味着对时空事实的有效归类规则的纯事实存在，而且具有本质必然性的特征并因此而具有与本质普遍性的联系。如果我们说：任何事实按其本质来说都有可能是另一种样子，那么我们已经表述了，任何偶然之物的意义都在于具有一个本质，并且因此而具有一个可纯粹把握到的埃多斯（Eidos），并且这个埃多斯处于不同的普遍性阶段的本质真理中。一个个体对象不仅仅是一个个体之物，一个此物！一个一次性的东西，它作为"自身之中"具有这样和那样的状态的对象是有其特征的，它具有必须属于它（作为

“它自身所是的存在之物”）的那些根本范畴的存在，以便它能够获得其他的、第二性的和相对的规定。所以，任何声音都自在和自为地具有一个本质并且在最高层次上具有一般声音的普遍本质或者毋宁说是一般有声之物的普遍本质——它在这里被纯粹地理解为从个体声音中（个别的，或者通过与其他个体声音的比较而作为“共同之物”）可直观到的因素。同样，任何物质事物都具有其固有的本质种类并且在最高阶层上具有一般“物质之物”的普遍种类，它们带有一般的时间规定，一般的持续性，一般形状，一般物质性。所有包含在个体本质中的东西也可以具有另一个个体，而我们在上面的例子中所暗示了的最高的类的本质普遍性划定了个体的“区域”或“范畴”。

三、本质直观和个体直观

“本质”首先标志着作为个体的何物而处于个体自身固有的存在之中的东西。任何一个这样的何物却可以“在观念中被设定”。经验的或个体的直观可以转变为本质直观（观念直观）——这是一种可能性，它本身不能被理解为经验的可能性，而只能被理解为本质可能性。尔后，被直观之物便是相应的纯粹本质或埃多斯，它们或是最高的范畴，或是最高范畴的一个特殊种类，或是下降为完全的具体性。

这种给予本质，并且有可能本原地给予本质的直观可能是与我们例如从声音的本质中很容易获得的那种直观相同的直观；但它也可能是一种或多或少不完善的、“不相即的”直观，并且这不仅仅是就或多或少的明显性和清晰性而言。某些本质范畴的特殊种类中包含着：这些本质范畴所具有的本质只能“单方面地”在前后序列中“多方面地”，然而却永远不能“全面地”被给予；因此，与此相关，与这些本质范畴相应的个体的个别化只能在不相即的“单方面的”经验直观中被经验和被想象。这对每个与事物有关的本质都有效，并且是针对广延性或者说物质性的所有本质要素而言有效；更进一步看（后面的分析将作为证明说明这一点），这还对所有一般实在性有效，与此同时，单方面性和多方面性这些模糊的表述当然要取得一定的含义，并且，各种不相即性将得到区分。

暂时指出这一点就够了，即物理事物的空间形状原则上只能在单方面的映射中被给予；抛开这种在连续直观的随意进程中尽管有所有那些获得却仍然保留下来的不相即性不论，每个物理特征都将我们带入经验的无限性之中，而每个包罗如此广泛的经验多样性仍然可以将更进一步的新的事物规定包括进来；如此以至无穷。

无论个体直观是什么类型，无论它是相即的还是不相即的，它都可以变为本质直观，而本质直观在相应的方式中无论是相即的还是不

相即的，它都具有一个给予性行为的特征。但这意味着：

> 本质（埃多斯）是一个新型的对象。正如个体的或经验的直观的被给予之物是一个个体对象一样，本质直观的被给予之物是一个纯粹的本质。

这里所表现出的不是一种纯外在的类比，而是彻底的共同性。本质直观也是直观，正如本质对象也是对象一样。对互属的概念"直观"与"对象"的一般化不是一个随意的念头，而是实事的本性的强制性要求。[1]感性直观，尤其是经验，是关于一个个体对象的意识，"它"作为直观意识"使这个对象被给予"，作为感知使这对象本原地被给予，使意识能够"本原地"，在其"真实的"自身性中把握这对象。与此完全相同，本质直观是关于某物，关于一个"对象"的意识，是关于这本质直观所看到的并在本质直观中"自身被给予"的某物的意识；但这某物也可以在其他的行为中"被想象"，被模糊或清楚地思维，成为真实的和错误的直言判断的主体——就像所有在形式逻辑的必然广义上的对象一样。任何可能的对象，逻辑地说："任何可能真实的直言判断的主体"都以它自己的方式，先于所有直言判断思维而进入一种表象的、直观的、有可能在其"真实的自身性"中切中它、把握它的目光之中。因此，本质直观就是直观，并且，如果它是确切意义上的直观而不仅仅是一种或许是模糊的想象，那么它便是一种本原给予性的直观，这种直观在本质的"真实"自身性中把握本质。[2]另一方面，它却是一种原则上特有的和新型的直观，这是相对于那些与其他范畴的对象相关的直观方式而言，相对于一般狭义上的直观，即个体直观而言。

本质直观虽然不以个体的理解为基础，也不以对个体的现实设定为基础，但本质直观却仍具有这样一个特征，即它是以个体的直观的一个主要部分，即个体的一个显现，一个可见的存在为基础的。显然，由于这个缘故，如果没有那种将目光转向一个"相应"的个体的自由可能性以及构造一个示范性意识的自由可能性，那么任何本质直观

都是不可能的——反过来说，如果没有进行观念直观的自由可能性以及在观念抽象中将目光朝向相应的，示范性地寓于个体可见之物中的本质的自由可能性，那么任何个体直观也是不可能的；但尽管如此，这两种直观在原则上仍然是有区别的，而在如前所述的那些命题中所表现出来的只是这两种直观之间的本质联系。直观之间的本质区别是与"存在"（这里显然是在个体此在之物的意义上）和"实质"，事实与本质之间的本质区别相一致的。对这些联系进行研究，我们就会明确地把握与这些术语有关的、并且从现在起确定地被排列的概念本质。随后，所有那些神秘的想法，尤其是附在埃多斯（观念）、本质这些概念上的神秘想法都将纯粹地被排斥掉。[3]

---

[1] 我不久前刚得到O·屈尔佩的著作《实在化》，第1卷（1912年），在其中第127页上，他对我的范畴直观所作的令人惊讶的批判典型地表明，我们这个时代的心理学研究者是多么难以接受这个简单而极其根本的见解。我很遗憾被这位出色的学者误解了。但是，如果这种误解是如此完善，以致我自己的观点的意义已荡然无存，那么反驳也就是不可能的了。

[2] 在《逻辑研究》中，我习惯于将观念直观（Ideation）一词用于本原给予的本质直观并且甚至大都用于明白无疑的本质直观。但是显然还需要有一个更自由的概念，这个概念包含了所有素朴地和直接地朝向一个本质并且把握和设定这个本质的意识，其中也包括任何"含糊"的意识，即非直观的意识。

[3] 参阅我在《逻各斯》第1期，第315页上的文章。

四、本质直观与想象。本质认识独立于所有事实认识

埃多斯，纯粹本质可以直观地在经验被给予性，在感知、回忆等等的经验被给予性中示范性地表现出来，同样也可以在纯想象的被给予性中示范性地表现出来。据此，我们可以从相应的经验的直观出发去本原地把握一个本质本身，但同样也可以从非经验的、非此在把握性的直观出发，更确切地是从“纯臆构”的直观出发去本原地把握一个本质本身。

如果我们在自由的想象中创造出某些空间形态、旋律、社会过程等等，或者如果我们臆造经验、愉快、不快、愿望等等行为，那么我们能够在其中通过“观念直观”本原地甚至有可能相即地直观到杂多的纯粹本质，无论它们是一般空间形态、旋律、社会过程等等的本质，还是有关的特殊类型的形态、旋律等等的本质。而在这里，这类东西是否曾在现实的经验中被给予，这是无所谓的。如果自由的臆想通过某种心理学奇迹而导致对原则上新型的、例如感性的材料的臆造，而这些材料从未、并且永远不会在经验中出现，那么，相应的本质的本原被给予性却不会因此受到影响，尽管这些被臆造的材料从未是并且永远不会是真实的材料。

与此根本相关的是，对本质的设定和首先对本质的直观把握并不蕴涵着对某个个体此在的设定；纯粹本质真理并不包含着关于事实的断言，因此，人们也无法仅仅从这些真理中推理出哪怕是最细微的事实真理。正如任何对事实的思维和陈述在进行它们的论证时需要经验一样（只要这些思维的切中性的本质必定要求这些经验），关于纯粹本质——非混杂的，不是事实与本质相联结的——思维作为论证性的基础材料也需要本质直观。

五、关于本质的判断和具有本质普遍有效性的判断

然而须注意以下情况。关于本质和本质状态的判断与一般本质判断在其范围来看，即我们必须赋予一般本质判断的范围，并不是一回事；本质认识并不在它所有的命题中都把本质当作"超越的对象"（Gegenstndenworüber），并且与此密切相关的是：就迄今为止我们所理解的本质直观来看，它作为一种与经验、与对此在之把握相类似的意识——在这种意识中，一个本质被对象性地把握，正如在经验中一个个体之物被对象性地把握一样——并不是在排除对任何此在设定之后留下的唯一在自身中包含本质的意识。本质可以直观地被意识到，在某种方式上也可以不作为"超越的对象"被把握。

我们以判断为出发点。确切地说，这里涉及到关于本质的判断与那样一些判断之间的区别，这些判断以不确定的一般方式、并且不混杂着关于个体的设定，然而却对个体之物，当然是纯粹作为一般样式的本质个别性的个体进行判断。所以我们在纯粹几何学中通常并不对直线、角、三角形的埃多斯和它们"本身"进行判断，而是对个体的一般三角形、个体的一般圆锥曲线进行判断。这种普遍判断具有本质一般性，"纯粹的"，或如人们所说"严格的"，始终是"绝对的"一般性的特征。

为了简单起见我们假定，这里与"公理"，与直接明证的判断有关，其他所有进行间接论证的判断都回溯到这些公理和直接明见的判断上。这样一些进行间接论证的判断——如果它们如设定的那样，是在上述方式中对个体的个别性进行判断——在进行它们的认识论证，即在进行它们的澄明时需要某种本质直观，人们也可将它（在修正了的意义上）称之为本质把握；而这种本质直观，同那种创造对象的本质直观一样，也是以本质的个体个别性的可见为基础的，但却不是以

对这种本质个体个别性的经验为基础。同样对于这种本质直观来说，只要有纯想象表象或者毋宁说想象的可见性也就足够了；可见之物本身被意识到，它"显现出来"，但却不是作为此在的被把握。例如：如果我们在本质一般性中（在"绝对的"、"纯粹的"一般性中）判断，"一个普遍的颜色与一个普遍的声音是完全不同的，"那么就须证实前面所说的东西。颜色本质的一个个别之物和声音本质的一个个别之物是直觉地"可想象的"，并且是作为它的本质的个别之物"可想象"；它同时存在于某种想象直观中（无此在设定的想象直观）和本质直观中，但后者并不是作为一种使本质成为对象的直观。实事状态的本质在于，我们随时都可以转向相应的客观化的观点，这种客观化的观点也是一种本质可能性。根据这种被改变了的观点，判断也要发生改变，这时判断就会是这样的：颜色本质（种属）与声音本质（种属）是不相同的。如此可推而广之。

相反，任何关于本质的判断都可以等值地转变为关于这些本质本身的个别性的绝对一般判断。以此方式，纯粹本质判断（纯粹本质性的判断）无论具有什么样的逻辑形式，它们都是互属的。它们的共同之处在于，它们不设定个体的存在，即使它们对个体之物——在纯粹的本质一般性中——进行判断。

六、几个基本概念。普遍性和必然性

本质判断的行为、本质判断或本质命题，本质真理（或本质的真实命题），这些观念是以明显的方式互属的；本质真理这个观念的相关物是：本质的实事状态（作为在本质真理中的存在之物）；最后，本质判断过程和本质判断这些观念的相关物是：在单纯被意指的修改了的意义上的本质实事状态，在这个意义上，被判断之物可以是存在着的，也可以是不存在的。

只要本质的分类和本质的个别化是对一个本质一般的实事状态的分类和个别化，它们便是本质必然性。本质普遍性和本质必然性因而是相关物。然而，在研究互属的相互关系时，必然性这个用词有些模糊不清：相应的判断也意味着必然的判断。但重要的是要注意分类，并且首先不要把本质普遍性本身（如人们通常所做的那样）标志为必然性。必然性的意识，更进一步说，一个判断意识，在其中一个实事状态作为一个本质普遍性的分类而被意识到，这个判断便叫做确定无疑的判断，判断本身、命题则是它与之有关的这个普遍之物的结果。被陈述的关于普遍性、必然性、确定无疑性之间关系的命题，也可以更普遍地被理解，以至于它们不仅仅对纯粹本质领域有效，而且对任何领域都有效。但显然这些命题在本质的限定中获得了一种突出的和特别重要的意义。

关于一般个体之物的本质判断过程与对个体之物的此在设定之间的联系也极为重要。本质普遍性被转用于一个被设定为此在着的个体之物上或被转用于个体之物的不确定的普遍领域中（这个本质普遍性的命题经验到这些个体之物是此在着的）。将几何学真理“运用于”（被设定为是现实的）自然情况便是类似的例子。如果被设定为现实的实事状态是个体的现实状态，那么它便是事实，但如果它是一种本质普遍性的个别化，那么它便是本质必然性。

人们不能将自然规律的无限制的普遍性与本质普遍性相混淆。“所有物体都有重量”这个命题显然没有把在所有自然之内的确定的事物设定为此在着的。尽管如此，只要它（按其意义作为自然规律）始终伴随着一个此在设定，对自然本身，对时空现实的此在设定，即所有物体——在自然中，所有现实的物体——都有重量，它就不具有本质普遍性命题的绝对普遍性。与此相对，“所有物质事物都具有广延”这个命题则具有本质有效性并且可以被理解为纯粹本质的命题，如果与主体方面有关的此在命题被排除的话。它陈述了：一个物质事物的本质以及广延的本质中纯粹地包含着什么，作为“绝对”普遍有效性可以为我们明察到的是什么。这种认识的获得是这样进行的，即我们使物质事物的本质（如在对这样一种事物的自由臆想的基础上）对我们成为本原的被给予性，尔后在这种给予性的意识中完成那些思维步骤，即对在那个命题中明确提出的本质状态的“明察”、它的本原被给予所要求完成那些思维步骤。一个空间中的现实之物是与这种真理相符合的，这一点不仅仅是一个事实，而且它作为本质规律的特殊化也是一个本质必然性。这里的事实仅仅是被运用的这个现实之物本身。

七、事实科学和本质科学

在个体对象与本质之间存在着（本身是本质的）联系。根据这种联系，任何个体对象都包含着作为其本质的一个本质存在，正如任何本质相反也都符合于作为它事实的个别化的可能个体一样，这种联系建立了（论证了）与此相应的事实科学与本质科学之间的相互关系。存在着纯粹的本质科学，如纯粹逻辑学、纯粹数学、纯粹时间学、空间学、运动学等等。就它们所有的思维步骤而言，它们完全纯粹于事实的设定。或者，完全等值地说，在这些纯粹本质科学中，没有任何经验可以作为经验，即作为现实、作为对此在进行把握、或者说对此在进行设定的意识来替代论证的作用。当经验在这些纯粹本质科学中发生作用时，它们已不是作为经验在发生作用了。当几何学家在黑板上画他的图像时，他创造出了在事实此在的黑板上的事实此在的线条。但是，他的这个物理的创造同他对这个创造物的经验一样，都不够经验的资格，对于它的几何学本质直观和本质思维来说，都不是论证性的。因此，他在这里是否有错觉，他是否没有真实地去描画，而只是在想象的世界中构造他的线条和结构，这些是无关紧要的。而自然的研究者则完全不同。他观察和实验，即他确定合乎经验的此在，经验对他来说是论证性的行为，这种行为永远不能通过纯臆构来代替。正因为如此，事实科学和经验科学是等值的概念。然而对于不研究现实状态，而研究本质状态的几何学家来说，最终论证性的行为不是经验，而是本质直观。

所有本质科学都是如此。在直观明察中可把握到的本质状态（或者说，本质公理）是间接的本质状态的基础，后者是在间接明察的思维中，并且是根据完全直接明察的原则成为被给予性的。间接论证的每一个步骤因此都是确定无疑的和本质必然的。纯粹本质科学的本质在于，它的操作仅仅是本质地进行的，它从一开始起，并且在以后的

步骤中仅仅认识这样一些实事状态，这些实事状态具有本质有效性，它们既可以直接地成为本原的被给予性（作为直接建立在本原被直观到的本质中的本质科学），又可以被纯粹推理从这样一些"公理性的"实事状态中推导出来。

与此相关的是精确科学的实际理想，实际上人们从新数学的现实化中真正学到了这一理想：将所有间接的思维步骤都还原为各种本质领域的永久系统组合起来的公理的隶属，并且，如果这里从一开始所涉及的就不是"形式的"或"纯粹的"逻辑学本身（在普全数理模式的最广意义上的逻辑学[1]），那么，所有间接的思维步骤便都还原为这门逻辑学的所有公理的附加的隶属，这样，任何本质科学便被证明是理性的最广阶段。

与此相关的又有"数学化"的理想，这个理想同上面所描述的理想一样，对于所有"精确的"本质学科来说，具有重要的认识实践的意义，这些本质学科在少数公理的普遍性中的全部认识存在（如在几何学中），都包含在纯粹演绎的必然性中。这里不再深入探讨这个问题。[2]

---

[1] 参阅《逻辑研究》第1卷，最后1章，关于作为普全数理模式的纯粹逻辑学的观念。

[2] [编者注]胡塞尔在这里指的是《观念》第1卷，第3编，第1章，第72节。

八、事实科学与本质科学之间的依赖关系

根据上文所述很明显，本质科学的意义原则上不可能采纳任何经验科学的认识结果。在经验科学的直接确定中出现的现实命题穿越了所有间接命题。从事实中只能推导出事实。

如果所有本质科学原则上不依赖于所有事实科学的话，那么，另一方面事实科学相反却要依赖于本质科学。现在还没有一门事实科学作为科学得到完善的发展，同时，能纯粹摆脱本质认识并且因此而能够独立于本质科学，无论是形式的还是质料的本质科学，因为就形式方面来说，显而易见的是，一门经验科学无论进行哪些对判断的间接论证，都必须根据形式的原则来操作，而这些形式原则是形式逻辑探讨的对象。由于形式逻辑同任何一门科学一样都指向对象，因此，它必然也束缚在对象的一般本质所包含的规律上。因此，它与形式本体论学科的整体发生联系，这个联系还包括除了狭义的形式逻辑学以外形式的"普全数理模式"（即，算术、纯粹分析学、流形理论）的其他学科。此外，就质料方面来说，任何事实都包含着质料的本质存在并且任何属于这个事实所包含的本质的本质真理都必定表明一个规律，被给予的事实个别性和所有可能的个别性一样，都束缚在这个规律上。

九、区域和区域本质论

任何具体的经验对象都连同其质料本质隶属于一个最高的质料的类、一个经验对象的区域。与纯粹区域的本质相符合的是一门区域的本质科学，或者我们也可以说，一门区域本体论。我们在这里设想，在区域本质中，或者说在各种构成这本质的类别中，包含着丰富的和多种多样的认识，以致人们值得在对它们进行系统展开的过程中考虑到一门科学，或者说，考虑到与区域的个别类成分相应的本体论学科的总和。我们足以能够相信，这个设定在多大的范围内得以事实地实现。据此，任何包含在一个区域的范围中的经验科学都像与形式学科发生本质联系一样，也与区域的本体论学科发生本质联系。我们因而也可以这样表述：任何事实科学（经验科学）的根本理论基础都在本质的本体论之中。因为（如果整个设想是确切的话）显而易见，认识以纯粹的、绝对有效的方式与区域的可能对象发生联系——只要这些认识一部分是属于一般对象的空洞形式，一部分属于可以说是代表了所有区域对象的必然质料形式的区域本质——，而这些丰富的认识的存在对于研究经验事实来说不可能是无意义的。

例如，只要事实的自然以此方式，符合于自然一般的可纯粹把握的埃多斯，“本质”以及在这本质中包括的无限丰富的本质状态，那么，所有自然科学的学科也就符合于关于一般物理自然的本质科学。如果我们构造了一门关于自然的、完全理性化了的经验科学的观念，即一门在理论化的过程中充分发展了的科学，因而所有包含在这门科学中的特殊之物都被还原到它的最普遍、最原则性东西的基础之上，那么，很明显，这个观念的实现根本上依赖于相应的本质科学的形成；就是说，这个观念的实现除了依赖于以相同方式与所有一般科学发生联系的形式计算模式之外，它还特别依赖于质料本体论的科学的形成，这些学科在理性的纯粹性中，即本质上剖析自然的本质并因此

也剖析自然对象本身的所有本质种类。显而易见，这对任何一个区域都有效。

在认识实践方面也可以从一开始就预料到，一门经验科学距离"理性的"层次，距离"精确的"法则论（nomologisch）科学的层次愈近，就是说，它作为自己的基础所掌握的已形成了的本质学科的程度越高及其为了自身的论证而从这些学科中获得的好处愈多，那么，这门经验科学的认识实践的范围和力量也就愈大。

理性的自然科学，物理科学证实了这一点。在近代，它的兴盛恰恰是由于在古代（根本性的东西是在柏拉图学派中）就作为本质论而得以高度发展了的几何学突然对于物理学方法而言大幅度地成熟了。人们明白了，物质事物的本质是广袤（res extensa），因此，几何学是一门与这些事物的本质因素、空间形式有关的本体论学科。但人们进一步明白了，事物的普遍的（用我们的话来说，区域的）本质所包含的范围还要大得多。这表现在，这个发展的方向在于形成一系列新的、与几何学相一致的并具有同样对经验之物理性化作用的学科。形式的和质料的数学科学的艳丽花朵正是产生于这个趋势之中。人们怀着极端的热情将它作为纯粹的"理性"科学（在我们的意义上作为本质本体论）来培育，或者说，重新构造，并且（在近代初期以及在此之前很久）这个重新构造不是为了这些数学科学本身的缘故，而是为了经验科学的缘故。因此它们在令人惊异的理性物理学的平行发展中获得意料之中的丰硕成果。

十、区域和范畴。分析的区域和它们的范畴

如果我们置身于某一门本质科学之中，例如自然的本体论之中，那么我们就会发现我们（这是通常的情况）不是朝向作为对象的本质，而是朝向本质的对象，在我们所举的例子中，这些本质对象隶属于自然的区域。然而同时我们观察到，“对象”是某些互属的形态，如“事物”、“特征”、“相关性”、“实事状态”、“集”、“秩序”等等的称号，这些形态显然相互不是等同的，而是可以被回溯到一种可以说是具有原初对象之优先的对象上，就这种原初对象而言，所有其他的对象在某种程度都仅仅表现为变化而已。在我们所举的例子中，事物本身显然具有相对于事物的特征、相关性等等而言的这种优先性。但这恰恰是那种形式的状况的一个部分，如果不对这个部分加以澄清，那么关于对象以及关于对象区域的言谈都将是混乱不堪的。我们在下列的考察中将进行这一澄清，与区域概念有关的重要的范畴概念将从这个澄清中自己产生出来。

范畴这个词一方面在联系中将“一个区域的范畴”回溯到有关的区域上去，例如回溯到物理自然的区域上去；另一方面，这个词却将那些确定的质料区域置于与一般区域的形式联系中，或者，换言之，置于与一般对象的形式本质和这个本质所包含的“形式范畴”的联系之中。

首先要作一个重要的说明。形式的本体论起初似乎与质料本体论是并列的，因为一个一般对象的形式本质和区域本质所起的作用似乎是相同的。因此，人们会倾向于不去谈论区域，而更多地去谈论质料的区域，并且将这些区域纳入“形式区域”的行列中。如果我们接受了这些用语，那么就需要小心谨慎。一方面是质料的本质，它们在某种意义上是“真正的”本质。另一方面尽管也是本质之物，但却是根本不

同的本质之物：一种纯本质形式，它尽管是一个本质，然而却是完全“空泛”的本质，这个本质以空泛形式的方式适用于所有可能的本质，它在其形式普遍性中将所有的、包括最高的质料普遍性置于自己统治之下并且通过这个形式普遍性所包含的形式真理来规定这些质料普遍性的规律。因此，所谓“形式区域”并不是某种与质料区域（真正的区域）相一致的东西，它实际上不是区域，而是区域的空泛形式，它不是与所有区域及其区域的实事的本质特征相并列，而是居于它们之上（尽管只是在形式方面）。质料之物对于形式之物的隶属性表现在，形式本体论在自身中同时包含着所有可能的本体论（即所有“真正的”、“质料的”本体论）的形式，形式本体论为质料本体论规定了它们共同具有的形式状态——这其中也包括我们现在就区域与范畴之间的区别所要研究的那门质料本体论。

如果我们现在以形式本体论（始终作为已完全扩展为普全数理模式的纯粹逻辑学）为出发点，那么，如我们所知，它是一门关于一般对象的本质科学。在它的意义上，一切都是对象，为此，无限多样地分散在许多计算学科中的真理可以被确定。然而，所有这些真理都回溯到直接的或“基本的”真理这个微小的存在上，这些真理在纯粹逻辑学科中作为“公理”而发挥作用。现在，我们用逻辑范畴，或者用对象一般这个逻辑区域的范畴来定义在这些公理中出现的纯粹逻辑基本概念——借助这些概念，在公理的整个体系中，关于对象一般的逻辑本质得以规定自身，或者说，这些概念表达了一个对象本身，一个某物——只要它能够是某物——的绝对必然的、构造性的规定。由于在我们绝对精确划定的意义上的纯粹逻辑之物规定了相对于“综合”而言的、仅仅在哲学上重要的（诚然是根本重要的）“分析”[1]概念，因此，我们也把这个范畴标志为分析的范畴。

逻辑范畴的例子有这样一些概念，如特征、相对状况、实事状态、相关性、同一性、相等性、集（集合）、数、整体和部分、属和种等等。但“含义范畴”，即包含在命题（判断）的本质中的各种命

题、命题成分、命题形式等等基本概念也属于逻辑范畴，并且，根据我们的定义，人们还须顾及到本质真理，它们将"对象一般"与"含义一般"相互联结，而且是这样地联结，以至于纯粹含义真理可以转变为纯粹对象真理。正因为此，即使"判断的逻辑学"仅仅陈述含义，它仍然也属于在最广泛意义上的形式本体论。人们必须始终将含义范畴作为一个固有的自为的群组划分出来并且将它们与其他在确切意义上的形式对象范畴相对立。[2]

我们在这里还要指出，我们一方面可以将范畴理解为在含义意义上的概念，另一方面最好是理解为在这些含义上表述出来的形式本质本身。例如，实事状态、多等等范畴在后一种意义上意味着一般实事状态，一般的多等等形式本质。只有在人们尚未学会纯粹地区分这里须区分的东西之前，即区分"含义"与通过含义而能得到"表述"的东西，以及含义所指和被指的对象，只有这时，上述等值的做法才是危险的。在术语上，人们可以明确区分范畴的概念（作为含义）和范畴的本质。

---

[1] 参阅《逻辑研究》第2卷，第3项研究，第11、12节。

[2] 参阅《逻辑研究》第1卷，第67节，论逻辑范畴在含义范畴和形式本体论范畴上的区别。此书第2卷的第3项研究特别涉及到整体和部分的范畴。——当时我尚未敢采纳由于历史的原因而令人厌恶的表述：本体论，我将这项研究（《逻辑研究》，第1版，第222页）称为一门"对象本身的先天理论"的一部分，A·V·迈农后来把它压缩为一个词"对象论"。对此，我认为，与已经改变了的时代状况相适应，重新使用本体论这个旧概念更为正确些。

十一、句法的对象性和最后的基础。句法的范畴

现在需要在对象性的整个领域内进行一个重要的区分，这个区分在含义的形式学说范围之内表现为“句法形式”与“句法基础”或“材料”之间的（“纯粹语法上的”）区别。随之，形式本体论的范畴分化为句法范畴和基础范畴。下面我们将说明这种划分。

我们将句法对象理解为那些通过“句法形式”而从其他对象中推导出来的对象。与句法形式相应的范畴被我们称为句法范畴。例如它们包括实事状态、相关性、状况、一、多、数、列、序数等等这些范畴。我们可以以下方式来描述这些本质状况：任何对象，只要它是可以说明的，可以和其他对象发生联系，简言之，可以在逻辑上被规定，那么它便接受了各种句法形式；更高阶段的对象：状况和在状况上确定了的对象、某些对象之间的相关性，诸一构成的多、列的成分、作为序数规定承受者的对象等等，它们作为规定性思维的相关物构造自身。如果思维是直言判断的思维，那么逐步就会产生表述和判断含义的构成物，它们根据它们所有的层次和形式在完全相应的含义句法中反映出句法的对象。所有这些“范畴对象”[1]可以和其他所有对象一样再次作为范畴的构成物的基础发挥作用，以此类推。相反，任何这种构成物都有可能回溯到最后的基础上去，回溯到第一性的或最下层的对象上去；即回溯到这样一些对象上去，这些对象不再是句法范畴的构成物，它们自身中不再包含着那些仅仅作为思维作用（赞成、拒绝、关系、联结、计数等等）的相关本体论形式。据此，对象一般的形式区域划分为最终基础和句法对象。我们将后者称之为所有“个体”（这在下面将会提到）所具有的相应基础的句法推导。如果我们谈到个体特征、个体相关性等等，那么这些推导的对象当然是由于从它们中推导出的基础的缘故才具有这些名称。

还须注意下面一些情况。人们也可以从含义的形式学说这一方面出发达到最终的、句法上无形式的基础：任何命题和任何可能的命题成分都包含作为其判断形式基础的所谓“术语”。这些术语有可能是在纯相对意义上的术语，即它们有可能本身又包含着形式（例如：复数形式、附加判断，以及如此等等）。然而在任何情况下我们都必然要回归到最终的基础上，这些基础在自身中仅仅只包含着句法的形式。[2]

---

[1] 参阅《逻辑研究》第2卷，第6项研究，第2编，第46、47节。

[2] 我将借助于我多年关于逻辑学的讲座的发表而提供对含义的形式学说——一门“先天语法学”的基本学说——来说极为重要的“句法形式”和“句法质料”理论的详细阐述。关于“纯粹”语法学和含义形式论的一般任务请参阅《逻辑研究》第2卷，第4项研究。

十二、属和种

现在需要对一组属于本质总范围的新范畴进行区分。任何本质，无论它是包含实事的，还是空泛的（即纯粹逻辑的）本质，都可以归入总体性和特殊性的一系列层次中。这一系列层次必然包含着两个永远不会重合的界限。我们从上而下地达到最低层的种差，或者，我们也可以说，本质的个别性；从下而上地通过种和属的本质达到最高层的属。本质的个别性是本质，这种本质尽管还必然具有作为自己的属的、高于自身的"更普遍"的本质，但它们不再具有低于自身的那种分类，在与这些分类的联系中它们本身是种（进一层的种、或间接的、更高的属）。同样，那种不再具有高于自身之属的属是最高的属。

在这个意义上，在含义的纯粹逻辑领域中，"含义一般"便是最高的属，任何确定的命题形式，任何确定的命题成分形式都是一个本质的个别性；命题一般是一个中介性的属。同样，数一般是最高的属。二、三等等是这个属的最低的差异或本质的个别性。在包含实事的领域中，例如事物一般、感性的质、空间形态、体验一般是最高的属；而包含在一定的事物、一定的感性的质、空间形态、体验本身之中的本质存在是本质的、并且包含着实事的个别性。

这些通过属与种而得以标志的本质关系（不是层次关系，即不是量的关系）还在于，更普遍之物是"直接地或间接地包含在"特殊本质之中的——这是在一种确定的、在本质直观中根据此本质的特征可把握到的意义上而言。正因为如此，某些研究者将本质的属和种与本质分类的关系归于"部分"与"整体"的关系之中。"整体"与"部分"在这里恰恰具有"包含者"与"被包含者"的最广泛概念，在这个概念中，本质的种属关系是一种特殊性。本质的个别之物因而蕴涵着在它之上的全部普遍性，这些普遍性就其本身而言是有层次地"相互包含的"，高的普遍性始终包含在低的普遍性之中。

十三、总体化和形式化

人们必须严格区分总体化和特殊化的关系与根本不同的对在纯粹逻辑形式中包含实事之物的普遍化，或者反过来说，对一个逻辑形式的实事化关系。换言之：总体化完全不同于那种在数学分析中起重要作用的形式化；而特殊化也完全不同于去形式化，不同于对一个逻辑数学的空泛形式，或者说，一个形式真理的“充实”。

因此，人们不应将一个本质对一个纯粹逻辑本质的形式普遍性的隶属与一个本质对其更高本质的属的隶属相混淆。例如，三角形的本质隶属于空间形态这个最高的属，红的本质隶属于感性的质这个最高的属。另一方面，红、三角形以及与此同类或不同类的本质都隶属于“本质”这个范畴的标题之下，这个标题对于所有这些本质来说都不具有本质的属的特征，或者毋宁说，这个标题对所有这些本质中的任何一个而言，都不具有本质的属的特征。将“本质”看作是包含实事的本质的属，这就像把对象一般（作为空泛的某物）解释为所有对象的属并因此而自然地进一步解释为唯一的最高的属，解释为所有属的属一样，是错误的。毋宁说，人们将必须把所有形式本体论的范畴称为本质的个别性，这些个别性的最高属是在“形式本体论的范畴一般”的本质之中。

同样明显的是，任何确定的推理，如在物理学中的推理，都是一个确定的纯粹逻辑推理形式的个别化，任何一个确定的物理学命题都是一个命题形式的个别化，如此等等。但纯粹的形式并不是包含着实事命题或推理的属，而本身仅仅是最低的差异，即命题、推理这些纯粹逻辑的属，它们与所有类似的属一样，具有它们最高的属：“含义一般”。逻辑的空泛形式（而在普遍的计算模式中除了空泛形式之外别无他物）的充实因而是一种与真正的直至达到最后差异的特殊化完全不

同的"操作过程"。这一点是随时可以得到证明的；例如，空间向"欧几里得流形"的过渡便不是总体化，而是一种形式的"普遍化"。

为了证明这种彻底的划分，人们必须像在所有这种情况中一样回溯到本质直觉上去，这种本质直觉将很快告诉我们，逻辑的形式本质（例如范畴）并不是像一般的红处于各种红的最低种差之中，或像"颜色"处于红或蓝之中那样处于那些包含着实事的个别化中，它们在这样的个别化中并不是在真正的意义上"处于它们之中"，"处于它们之中"的真正意义是与通常狭义部分的关系相同的，它证明一种"被包含状态"。

一个个体之物，一个此物对一个本质的隶属（这种隶属根据与其有关的最低差或属的不同而具有不同特征）不能与一个本质对它更高的种或一个属的隶属相混淆，对这一说明无须进行详细的解释。

同样，刚才仅仅暗示了那种变化的、并且特别与在普遍判断中的本质作用有关的，关于范围的用语，这个用语显然与那些被解释的差异性是有必然区别的。任何本身不是最低差的本质都具有一个本质的范围，一个特殊性并且首先必定是本质个别性的差异。另一方面，每一个形式的本质，则具有其形式的或"数学的"范围。此外，任何本质一般都具有其个体个别化的范围，具有它在本质普遍的思维中可能关系到的可能的此物性的观念总和概念。经验范围这个用语意味着：借助于一种错综复杂的、取消了纯粹普遍性的此在设定而限制在一个此在领域之上。这一切显然可以从本质转用到作为含义的"概念"上。

十四、基础范畴。基础本质和此物（τοδε τι）

我们进一步注意在“完整的”、“包含着实事的”基础连同相应“完整的”，“包含实事的”句法对象与空泛基础连同从它之中构造出来的句法对象、空泛的某物的变化这两者之间的区别。后面这一组本身决不是空泛的或贫乏的，它们将自己规定为包含在作为普全数理模式的纯粹逻辑学存在中的实事以及构成这些实事的所有范畴对象的总和。因此，三段式或算术的公理或定理所陈述的任何一个实事状态、任何推理形式、任何数量上的数字、任何数字构成物、任何纯粹分析论的任何函数、任何在这门分析论中得到定义的欧氏几何或非欧几何的流形都包含在这后面一组中。

如果我们现在优先考虑包含实事的这一组对象，那么我们便会达到作为所有句法构成核心的最终包含实事的基础。这些核心中包含着基础范畴，这些基础范畴分别归入这两个相互分离的主要标题下：“包含实事的最终本质”和“此物！”或单纯的、句法上无形式的个体个别性。这里冒出来的个体这个术语不是很合适，因为随这个词一起表述出来的那种始终可规定的不可分性恰恰不能纳入到这个概念中去，而毋宁说必须始终把它排除在个体这个特殊的和完全不可缺少的概念之外。为此，我们采纳亚里士多德的“此物”表述，这个表述至少从其原文来看并没有一并包含[不可分性]这个意义。

我们将无形式的最后本质与此物相对立；现在我们必须确定在它们之间存在着的本质联系，这个联系在于，任何一个此物都具有其包含实事的本质存在，而这个本质存在具有一种在已有的意义上无形式的基础本质的特征。

十五、独立的和不独立的对象。具体和个体

我们还须进行更进一步的基本区分，即对独立的与不独立的对象的区分。例如，只要一个范畴形式想必然地回溯到以它为形式的那个基础上去，那么它就是不独立的。基础与形式是相互依赖的，它们是"没有相互的存在"就无法想象的本质。因而在这种最广泛的意义上，纯粹逻辑的形式，例如对象这个范畴形式就所有对象质料而言是不独立的，本质这个范畴就所有确定的本质而言是不独立的等等。我们现在不去考虑这种不独立性，并且我们将不独立性，或者说，独立性的确切意义与真正的"内容"关系，与在更真正意义上的"被包含状态"、一致状态以及有可能的话被联结状态的关系相联系。

在这里特别使我们感兴趣的是最终基础的实事状况，更确切地理解、包含实事的基础本质的实事状况。对于它们来说存在着两种可能性，一个这样的本质或是与另一个本质一同建立起一个本质的统一，或是不建立。在第一种情况中产生出一些可以进一步被描述的、可能是单方面的，或者是相互间的不独立的关系，并且就这些具有一致的本质和个体的个别性而言会产生出确定无疑的必然结果，即诸个别性是不可能只有这一个本质的，因为这个本质是受到那些与其他至少有属的共同性的本质的规定的。[1]例如：感性的质必然指向某种广延的差异，广延又必然是某个与它相一致的"覆盖在它之上的"质的广延。一个"增强"的因素，如强度范畴的因素只有作为内在于一个质的内容中的因素才是可能的，而这个属的内容没有某种增强程度的话则是不可想象的。一个作为对某种属的规定性的体验的显现是不可能的，因为这样一来它便是作为"对一个显现物本身"的显现了，反过来也是如此，等等。

现在从这里产生对个体、具体和抽象这些形式范畴的概念的重要规定。一个不独立的本质叫作一个抽象，一个绝对独立的本质叫作一个具体。一个此物，当其包含实事的本质是一个具体时，它叫作一个个体。

如果我们将现在得到扩展了的逻辑"变更"的概念理解为总体化的"操作"，那么我们便可以说：个体是纯粹逻辑学所要求的原初对象，是逻辑的绝对之物，所有逻辑学的变更都可以回溯到这个绝对之物上去。

一个具体显然是一个本质的个别性，因为种和属（这些概念通常排除了最低的差异）原则上是不独立的。因此，本质的个别性分化为抽象的和具体的个别性。

包含在一个具体中的诸本质个别性必然是"不同质的"，就形式本体论的规律来看，同一个属的两个本质个别性不可能结合在一个本质的统一中，或者如人们所说：一个类别的最低差异是互"不相容的"。因此，任何纳入一个具体之中的个别性，如果我们把它看作是差异的话，它都会导致一个被划分开来的种和属的体系，即导致被划分开的最高的属。例如，在一个现象事物的统一中，确定的形态导致最高的属：空间形态一般，确定的颜色导致视觉的质一般。同时，在具体中的最低差异也可能不是分离的，而是可相接的；例如，物理的特征设定空间规定并将它们包含在自身之中。尔后，最高的属也不是分离的了。

再往下，诸属以特有的和基本的方式分化为高于具体的属和高于抽象的属。我们简称为具体的属和抽象的属，尽管这里的形容词具有双重意义。因为任何人都不会想到把具体的属本身看作是原初意义上的具体。如果需要准确性的话，人们必须使用繁杂的表述：具体之属（具体为名词），或者说，抽象之属（抽象为名词）。具体的属的例子是实体事物、视觉幻象（感性充实地显现出来的视觉形态）、体

验，以及如此等等。与此相对，空间形态、视觉的质如此等等则是抽象的属的例子。

---

[1] 参阅《逻辑研究》第2卷，第3项研究中的详细分析，尤其参阅新版（1913年）修改后的阐述。

十六、包含实事的领域中的区域和范畴。先天综合认识

借助于个体和具体的概念、科学理论的基本概念：区域也得到了严格的“分析的”定义。区域无非便是包含在一个具体中的整个最高的属的统一，即包含在一个具体的最低差异中的最高的属的本质统一的联结。区域的本质范围包括了这些属的差异的具体统一集合体的观念总体性，区域的个体范围包括了这些具体本质的可能个体的观念总体性。

任何区域本质都规定着“综合的”本质真理，即这样一些真理，它们建立在这种作为属的本质的区域本质中，但却不是对形式本体论的真理的单纯划分。区域的概念和其区域的变种因此在这些综合真理中不是自由可变的，不确定之物对有关确定的术语的取代不产生任何形式的规律，即那种以特有的方式处于所有“分析的”必然性中的那种规律。建立在区域本质中的综合真理之和构成区域本体论的内容。在这些真理中的基本真理，即区域公理的总和划定了——并且定义了——区域范畴的总和。这些概念不像概念一般那样只表述纯粹逻辑范畴的分类，而且它们的特殊标志在于，它们借助于区域公理，借助于区域本质而表述了特有的所属之物，或者说，它们以本质的普遍性表述了，区域的一个个体对象必定会“先天地”和“综合地”包含哪些东西。将这些（非纯粹逻辑的）概念运用于已有的个体的做法是一种确定无疑的、并且绝对必然的做法，它受区域的（综合的）公理的制约。

如果人们想与康德的理性批判的想法保持一致（尽管这里存在着明显的差异，但这些差异不排除一种内在的相近性），那么人们应当把先天综合的认识理解为区域的公理，而我们就具有和区域一样多的这类认识的不可还原的种类。那么“综合的基本概念”或范畴便是区域

的基本概念（与一定的区域和区域的综合基本命题根本有关），而我们只要能够区别出多少区域便具有各种不同的范畴的组。

同时，形式的本体论外在地和区域本体论（真正的"质料"，"综合"本体论）进入一个行列。它的区域概念"对象"规定了（参见上面第10节）形式的公理系统并因此而规定了形式的（"分析的"）范畴的总和。这里尽管存在着所有这些被指明了的根本区别，但实际上仍然包含着对它们之间的平行关系的论证。

十七、逻辑考察的结论

我们的整个考察是一个纯粹逻辑学的考察，它不是在“质料”的领域中进行的，或者，我们也可以说，不是在确定的区域中进行的，它普遍地谈及区域和范畴，而这个普遍性根据那些相互交织的定义的意义，是纯粹逻辑学的普遍性。在纯粹逻辑学的基础上可以勾画一个模式，将它作为以这门逻辑学为出发点的所有可能认识，或者说，所有可能的认识对象的基本状态的一个部分，根据这个部分，个体必然可以在“先天综合原则”中根据概念和规律而被规定，或者，根据这个部分，所有经验科学都不仅建立在所有科学共有的纯粹逻辑学上，而且还必然建立在它们所包含的区域本体论的基础上。

同时在这里产生出一项任务的观念：在我们个体直观的范围中规定具体的最高属，并且通过这种方式根据存在的区域对所有直观个体的存在进行划分，这些区域中的每一个都标志着一门原则上有区别的（因为这种区别是出于最彻底的原因）本质的和经验的科学（或者说科学的组）。此外，这种彻底的区别并不排除它们之间的交织和部分的递推。例如“物质事物”和“心灵”是不同的存在区域，然而，后者却是建立在前者的基础上，因此心灵学说也建立在肉体学说的基础上。

对科学的彻底“分类”的问题主要是对区域的划分问题，而对区域的划分首先又需要像我们这里所作的这些纯粹逻辑学的研究。另一方面显然也需要现象学——我们至今对此还一无所知。

现象学的基本考察[1]

一、自然观点的命题以及对自然观点的排斥

1.自然观点的世界：自我和自我的周围世界

我们作为自然生活的人，作为“在自然观点中”表象着、判断着、感受着、期望着的人而开始我们的考察。我们将在简单的沉思中表明，这些意味着什么。我们最好是以第一人称来进行这种沉思。

我自己意识到一个世界，它在空间中无限地延伸，在时间中无限地形成着并且已经无限地形成了。我意识到这个世界，这首先意味着：我直接直观地发现它，我经验到它。通过看、触、听等等，在感性感知的各种方式中，物体事物在某种空间的分派中对我来说是简单地存在于此的，在词义上和形象的意义上是“现有的”（vorhanden），无论我是否特别地注意到它，或者观察着、思维着、感觉着、期望着与它发生联系。动物生物，如人，对我来说也是直接在此存在的；我望过去，我看到他们，我听到他们过来，我的手触摸到他们，在与他们谈话的过程中，我直接地理解了，他们在表象和思维着什么，他们心中产生了一些什么感觉，他们希望和期待什么，即使我不注意到他们，他们也是作为现实在我的直观领域中现有的。他们以及其他对象并不一定非要处于我的感知领域中。对我来说，真实的客体，作为确定了的，或多或少熟悉的客体，以及与此相一致，现实被感知的客体即使本身未被感知，即使本身不是直观当下地存在，它们也是在此存在的。我可以使我的注意力从刚刚看到和注意到的写字桌穿过屋内我

身后未被看到的部分而转到阳台上去，转到院子里，转到在前厅里的孩子们身上，以及如此等等，转到所有我恰恰“知道”的，作为在我的直接被一同意识到的环境中的这里和那里存在着的客体上面——这个“知道”不含有任何概念的思维，并且它仅仅随着注意力的转移才变成一种清晰的直观，而且仅仅是部分地、大都不完整地变成清晰的直观。

但是，对我来说在每个清醒的时刻都合乎意识地“现有的”世界不仅仅就是这个在直观上明晰或阴晦、清楚或模糊构成了现实感知领域的持续轮廓的共同当下之物的区域。这个世界毋宁说是在一个固定的存在秩序中向无限之物伸展。现实地被感知之物、或多或少清晰地共同当下之物和被确定之物（或至少在某种程度上被确定之物）一部分混杂着不确定现实的一种阴晦地被意识到的视域，一部分则被这个视域所包围。我可以将我注意力的澄明性的目光束投入这个视域之中，时而有效，时而无效。确定性之物（das Bestimmende），首先是阴晦的，尔后活跃起来的当下化过程从我之中掏出了某些东西，这些回忆链相互联结，规定性的范围不断扩展，甚至可能扩展到这样一种程度以致它可与作为中心环境的现实感知领域联系起来。然而一般说来，我所获得的是另一种效果：阴晦的非规定性的空泛的雾连同直观的可能性或权能性凝聚为云，只有世界的“形式”作为“世界”表现出来。在此之外的不确定的“环境”是无限的，就是说，[2]充满了雾的，永远无法完全确定的视域必定是在此存在的。

同世界在其空间当下，即我至此为止所追随的空间当下的存在秩序中的状况一样，世界在其时间序列中的存在秩序的状况也是如此。这个对我来说现在现有的，并且显然在每个清醒的现在中都现有的世界具有其两方面无限的时间视域，即它的已知的和未知的，直接生动的和不生动的过去与未来。经验使我直观到现有之物，在对这经验的自由证实过程中，我可以追随直接围绕着我的这个现实的联系。我可以改变我在空间与时间中的立足点，可以将目光朝向这里和那里，在

时间上朝向前或朝向后，我始终可以进行新的、或多或少清晰的和有内容的感知和当下化，或者我可以创造出许多或多或少清晰的形象，在其中我将在空间和时间世界的固定形式中的可能之物和想象之物直观化。

以这种方式，我随时处在清醒的意识中，同时，在与同一个，尽管在内容组成上有变化的世界的关系中，我无法进行变动。这个世界对我始终是“现有的”，我本身是它的成员。这样，这个世界对我不仅仅是作为实事世界，而且在相同的直接性中作为价值世界，财产世界，实践世界而在此存在。我直截了当地发现我面前的事物，它们具备实事状态，同样也具备价值特征，它们或者是美的，或者是丑的；或者是令人愉快的，或者是令人厌恶的；或者是舒适的，或者是不舒适的，如此等等。事物直接作为被使用的客体而处于此，“桌子”连同其“书”，“茶杯”，“花瓶”，“钢琴”，如此等等。这些价值特征和实践特征也构造性地属于“现有的”客体本身，无论我是否朝向这些特征以及这些客体。同样，这种情况对“纯事物”，以及对我周围的人和动物也有效。他们是我的“朋友”或“敌人”，我的“下属”或“上司”，我的“陌生人”或“亲属”，等等。

2.我思。我的自然的周围世界和观念的诸周围世界

我所身处的并且同时是我的周围世界的这个世界是与我的经常变化的意识自发性的集合体相联系的，这个意识是指观察，说明和在描述中的概念化过程（Auf-Begriffe-bringen），比较，区别，合取和计数，设定和推理，简言之，在其各种形式和阶段中的理论性意识。同样还有感情和愿望的各种形态的行为和状态：满意与不满，高兴与忧虑，欲求与摆脱，希望与恐惧，决定与行动。所有这些，连同素朴的自我行为（在这些行为中，我在自觉的朝向和把握中将世界意识为直接现有的）都被包含在一个笛卡尔的术语中：我思。在自然的素朴生活（Dahinleben）中我始终生活在所有现实生活的这个基本形式中，无论我是否同时陈述这个我思，无论我是否“反思”地朝向自我和我

思。如果我确实反思地朝向自我和我思，那么一个新的我思便产生了，而这新的我思从它这方面看不是反思的，因而不是我的对象。

我始终可以发现我是这样一个人，他在感知着、表象着、思维着、欲望着等等；并且我发现我大都现实地与始终在我周围的现实相联系。因为我并不总是具有这种联系，并不是我生活于其中的每个我思都具有事物，具有人，具有我的周围世界的某个对象或实事状态作为其我思对象。如我研究纯粹的数字及其规律：这类东西不是某种在周围世界中，在这个"实在现实"的世界中现有的东西。对我来说，这个数字世界作为算术研究的客体领域同样是在此存在的；在这些研究的过程中，个别的数字和数字构成物移到我的目光中，它们被包围在一个部分确定，部分不确定的算术视界中；但显然，这个为我的在此存在（dieses Für-mich-da-sein）与此存在之物本身是不同类型的。当我，并且只有当我持算术观点时，这个算术世界对我来说才是在此存在的。但自然世界，在通常词义上的世界却对我始终存在于此，只要我还自然地素朴生活着。只要情况是如此，那么我便"持自然的观点"，这两者表述的意义是相同的。如果我有一天由于持算术的观点而倾向于算术世界，或由于持另一些观点而倾向于与其相应的另一些世界，那么这也丝毫无须进行改变。那时，自然的世界仍然是"现有的"，我与以往一样处于自然观点中，并且在其中丝毫不受其他新观点的妨碍。如果我的我思仅仅在这些新观点的世界中活动，那么自然的世界便不在考察范围内，它对我的行为意识来说是背景，但它不是视域，不是一个将算术世界纳入自身之中的视域。这两个同时现有的世界是无联系的，这里抛开它们与自我的联系不论，根据这种与自我联系，我可以自由地将我的目光和我的行为从一个世界转入另一个世界。

3."其他的"自我主体和交互主体的自然世界

所有针对我自己有效的东西，那么，如我所知，也对所有其他人有效，我发现他们在我的周围世界之中存在。在将他们作为人经验着

的同时，我把他们理解为并看作是自我主体，他们是和我一样的统一（体），并且他们也和我一样与他们的自然的周围世界相联系。但这是这样进行的：我把他们的和我的周围世界客观地理解为同一个周围世界，这个世界以不同的方式为我们所有的人带来意识。每个人都有他自己的位置，从这个位置出发他看到现存的事物，与此相符，每个人都有不同的事物现象。对每一个人来说，现实的知觉和经验领域等等都是不同的，这里暂且不谈，即使在其中交互主体地共同的意识也是在不同的方式上，以不同的理解方式、以不同的清晰程度等等被意识到。在所有这些情况下，我们和我们周围的人相互理解并且共同将一个客观的时空现实设定为对我们所有人都此在的周围世界，我们自己也属于这个世界。

4.自然观点的总命题

我们为了描述自然观点的被给予性特征，以及为了描述自然观点自身特征而提出的东西，是先于所有"理论"而提出的一部分纯粹描述。理论，在这里意味着所有各种臆测，我们在这里的研究中严格地与这些理论相区分。理论只是作为我们周围世界的事实，而不是作为真实的或被意指的有效统一性而包含在我们的领域中。但我们现在并不为自己提出这样的任务：继续这种纯粹的描述并把它提高为一种对自然观点的存在状况（甚至所有与它一致交织在一起的观点）的系统全面的，具有充分广度和深度的描述。这样一项任务能够并且必须——作为科学的任务——被确立；并且它是一项极为困难的任务，尽管到目前为止还是一项尚未被看到的任务。对于向着现象学的入口处努力迈进着的我们来说，在这个方向上所有必须做的事都已经完成了，我们只需要几个完全一般的自然观点的特征，这些特征在我们的描述中已经充分明晰地产生出来了。这种充分的明晰性对我们尤为重要。

我们在下列语句中再次强调一个重要之点：我始终感到作为我的对立面有一个空间、时间性的现实存在着，我自己也属于这个世界，

同样，所有其他处于世界之中的并以同样方式与它有关的人也是如此。"现实"，这个词已经有所表明，我感到它是此在的并且像它给予我的那样，我也把它设定为此在着的。所有对自然世界的被给予性的怀疑和摒弃都丝毫不改变自然观点的总命题。"这个"世界作为现实始终在此存在，它至多在这里或那里与我意指的"不一样"，这些或那些东西可以在"假象"、"幻觉"等等标题下从它之中被删去，从它这个——在总命题的意义中——始终此在着的世界中删去。尽科学知识所能提供的一切可能去更全面地、更可靠地，在各方面更完善地认识这个世界，解决所有在它的基地上呈现的科学认识的任务，这是自然观点的科学的目的。这便是所谓"实证"科学，自然实证性[3]的科学。

5.自然命题的彻底改变。"排除"，"加括号"

我们不停留在这种观点中，而要想对它进行彻底的改变。现在必须坚信这种改变的原则可能性。

这个总命题使实体的周围世界始终不仅合乎理解地被意识，而且作为此在着的"现实"被意识，这个总命题当然不是存在于一个特有的行为中，一个关于存在的清晰的判断中。它是一个在观点的全部延续过程中，即在自然的清醒的素朴生活的过程中持续存在着的东西。当时的被感知之物，明白或含糊地被回忆之物，简言之，所有从自然世界中合乎经验地并且在任何思维之前被意识之物——一方面处于其总的统一性中，一方面又带有各自明晰的特点——都具有"在此"、"现有"的特征；在这个特征上可以合乎本质地建立起一个表述的（陈述的）与它相一致的存在判断。如果我们说出了这个判断，那么我们知道，我们在这个判断中把那些非课题性的、未被思考的、非陈述的、以某种方式处于原初的经验中的东西，或者说作为"现有"特征处于经验之中的东西变成了课题，对它们进行了陈述性的把握。

我们可以完全像对待表述的判断命题那样运用可能的、非表述的命题。例如这种任何时候都可能的运用是笛卡尔出于完全另一种目的，即为了明确一个绝对无疑存在的领域，而进行的普遍怀疑的尝

试。我们在此与它发生联系，但我们同时强调，普遍怀疑的尝试对我们来说仅仅是方法上的应急手段，借助于这一手段，我们可以突出强调某些点，使某些包含在这个普遍怀疑的本质中的东西得以明证地展现出来。

普遍怀疑的尝试属于我们的完全自由的王国：我们要坚定地相信，就是说，在相应的明见性中确定，我们可以尝试对一切都进行怀疑。

我们考虑一下，这样一种行为的本质是什么。谁试图怀疑，谁就在试图怀疑某一个"存在"，用陈述说明便是怀疑"这存在！"、"这是这样的！"等等。但这里并不涉及存在的方式。例如，一个人不怀疑一个对象的存在，但怀疑它是否是这样或那样一种状况，那么他怀疑的恰恰只是这种状况的存在。这显然可以从怀疑转用到怀疑的尝试上。此外很明显，我们不能怀疑一个存在并且在这个意识中（在同时的统一形式中）对这个存在的基质作设定，即在"存在"的特征中意识到这个存在。用同义的表述可以这样说：我们不能对同一个存在质料同时进行怀疑和肯定。同样明白的是，怀疑某一个作为存在着的而被意识到的东西的企图必然决定了某种命题的提出；我们正是对此感兴趣。这不是命题向反命题、肯定向否定的转变；这也不是向猜测、要求，向犹豫不决和怀疑（无论在什么词义上）的转变：这些不属于我们自由随意的王国。毋宁说这是完全独特的东西。我们不放弃我们作出的命题，我们不改变我们的信念，这个信念仍然是它原先所是，直到我们引入新的判断动机为止。而我们恰恰不会引入新的判断动机。但它仍经历了一次修改——在它仍然是它过去所是的同时，我们已判定它无效，我们"排除"了它，我们"给它加了括号"。它仍然在此，就如括号中被加括号之物，就像在支配关系之外的被排除之物。我们也可以说：命题是体验，但我们"不运用"这命题，这种不运用当然不能被理解成剥夺（就像我们在谈到一个无意识的事物时说，它不运用命题）；毋宁说，这个表述和所有类似的表述一样，都是对一种特定的

独特思维方式的暗示性称呼，这种意识方式附加到原初的素朴命题之上（无论这命题是否是现实的存在设定以及陈述的存在设定）并且以一种同样是独特的方式改变了这命题的价值。我们可以完全自由地进行这种价值改变，它与所有那些思维态度以及所有在真正词义上的态度相对立，这些思维态度可以与这个命题相并列并且在"同时"的统一性中与这个命题互不相容。

怀疑的企图是与一个命题，如我们所设定的那样，与一个确定的并且持续着的命题相联系的，在这种怀疑的企图中"排除"是在反命题的变化中并随着这变化而进行的，即随着对"非存在"的"确定"而进行的，因而，对"非存在的确定"共同构成了怀疑企图的基础。在笛卡尔那里，这个对非存在的确定占有统治地位，以至于人们可以说，他的普遍怀疑的企图实际上是一次普遍否定的尝试。我们不去考虑这些。我们对怀疑尝试的每个分析成分并不感兴趣，因此对它的精确的和充足的分析也不感兴趣。我们只从中把握住"加括号"或"排除"的现象，它显然不是束缚在怀疑企图这个现象上的，尽管从怀疑企图中可以十分轻易地把它分解出来，毋宁说它也可以在其他的交织中并且同样仅仅自为地出现。与任何命题有关，我们可以完全自由地进行这种特殊的悬搁，可以中止某种判断，它与对真理的信念是相互协调的，真理由于其明见性而不会动摇并且不可动摇。这个命题"被判为无效"，被加括号，它变成了"被加了括号的命题"，判断则变成"被加了括号的判断"。

当然，人们不能简单地把这个意识与那种"纯想象"的意识相等同，即女水怪在跳舞的想象，在这种想象中没有进行对生动的并且始终保持生动的信念的排除，虽然从另一方面来看，这两种意识极为相似。而这种悬搁的意识与"设定"意义上的，或"假设"意义上的想象就更无关了，这种想象在这个通常的双关用词中可以用以下的话来表达："我想象（我假设），这是这样和那样的。"

此外还须注意，没有什么妨碍人们在相关地考虑到一个可设定的对象——无论它是一个区域还是一个范畴——时谈及加括号。它在这里是指排除每个与此对象有关的命题并且将它变为加括号修改后的命题。确切地看，加括号的形象用语从一开始就更适合于对象领域，而判为无效的用语则更适用于行为和意识领域。

6.现象学的中止判断

现在我们可以用在我们彻底确定了的和新的意义上的普遍的"中止判断"来代替笛卡尔的普遍怀疑的企图。但是我们有充分理由限制这个"中止判断"的普遍性。因为，如果它具有如此全面的普遍性，那么，由于每个命题、或者说每个判断完全自由地被修改，每个可判断的对象可以被加括号，就不会有未修改的判断领域留存下来，更不用说一门科学的领域了。而我们的意图却正在于发现一个新的科学的区域，一个恰恰通过加括号的方法，但却是通过受到一定限制的加括号方法所获得的区域。

这种限制可以用一句话来描述。

我们将属于自然观念本质的总命题判为无效，我们将它在存在方面所包含的任何东西都置于括号之中：就是说，我们要对整个自然世界中止判断，而这个自然世界始终是"为我此在"和"现存的"，它始终在此作为合意识的"现实"保留着，即使我们愿意将它加上括号。

如果我能充分自由地做我想做的一切，那么，我不会像诡辩论者那样否认这个"世界"，不会像怀疑论者那样怀疑它的此在；但我要使用"现象学"的"悬搁"（停止判断），它使我完全放弃任何关于时空此在的判断。[4]

因而所有与这个自然世界有关的科学，无论我如何赞叹它，无论我如何丝毫不考虑对它进行指责，我仍排除它们，我对它们的有效性绝对不做任何运用。我不运用属于它的任何一条公理，哪怕它们有着完全的明见性，我不接受任何一条公理，不以任何一条为基础——应当强调，这是指，只要它们被理解为像它们在这些科学中所表现的那

样，即作为关于这个世界的现实真理，我就不运用它。我只有在给它们加上括号之后才能接受它们。这意味着，我只是在变化了的排除判断的意识中才运用它。就是说，恰恰不把它当作一个科学中的公理，一个追求有效性的公理，一个我所承认和利用其有效性的公理。

人们不应把这里提到的中止判断与孔德的[5]实证主义所要求的中止判断相混淆。我们确信，实证主义本身违反了这个中止判断。现在的问题不是排除所有模糊了研究的纯粹客观性的那些成见，不是在于通过把所有论证回复到直接现存性上而建立起一门"无理论"、"无形而上学"的科学，也不是在于达到这个目的（它的价值是无疑的）所要采取的手段。我们所要求的是在完全不同的另一个方面。在自然观点中设定的，在经验中真实存在的整个世界，即完全"无理论地"看，被真实地经验到的，在经验的联系中完全明显地显示出来的这个世界，对我们是完全无效的，它应当不加检验，但也不加反驳地被加上括号。所有实证主义的或以其他方式建立起来的与此世界有关的理论的科学，都以同样方式遭受同样命运。

---

[1] [编者注]这篇文字是《纯粹现象学和现象学哲学的观念》第1卷的第2编。这是在K·舒曼所编的《胡塞尔全集》第3卷，第2册基础上对"哲学与现象学研究年鉴"第1卷（1913年）上的原版文字的重印。在约20多年的时间里，胡塞尔在他自己的这本书上对原文作了许多修改，《胡塞尔全集》第3卷第1版（1950年）的编者W·比梅尔将这些修改都纳入到出版的文字中。在由K·舒曼主编的第2版，即"胡塞尔全集版"中采纳的是原作，而胡塞尔的修改则在特殊的一卷中被付印。我在引用K·舒曼的"胡塞尔全集版"的同时，在几个地方对原文作了一些变动，我觉得胡塞尔的修改或补充在这几处会使文字更清楚明白，同时又不影响思路。在下面的注释中，这些变动的地方得以标明。此外，我在注释中引用了几段特别富有启发性的文字，这些文字是胡塞尔后期写在《观念》第1卷的附页里的，并且在舒曼的版本的第2附卷中得到付印。

[2] [编者注]这里的"就是说"是根据胡塞尔的修改而补充的（参阅《胡塞尔全集》第3卷，第2册，第483页）。

[3] [编者注]最后一句是胡塞尔对原文的后期补充（参阅《胡塞尔全集》第3卷，第2册，第484页）。

[4] [编者注]胡塞尔在《观念》的附页里对这处补充写道："我并不像我在总的自然实践生活中所做的那样，也不像实证科学中所做的那样接受对我来说始终作为存在着而现有的世界，即把它当作一个事先存在着的世界，说到底，我不把它看作是进步着的认识的经验和思维的普遍存在基地。我不再素朴、直向地进行对实在之物的经验。这些实在之物作为绝对存在的、作为估计的或或然的存在，作为可疑的，作为虚无的（假象）显现给我，而我并不这样去采纳它们。那些在朴素经验中活动的有效方式的进行是'立足于经验基础之上'的（它不是在一种特殊的处理和决定中将自己置于这块基地之上），而我排除这些有效方式，我拒却这块基地。这不仅仅个别地涉及关于世界之物的经验。每个个别经验本质上都已经具有其普遍的经验视域。这个经验视域自身将存在着的世界的开放无限总体性看作是始终有效的，尽管这种有效性从未受到解释。正是这种在自然生活中现实地和习惯地始终伴随着我并且奠定了我整个实践和理论生活的事先有效性，或者说，'这个'世界的事先的为我存在是我所要禁止的，我剥夺它迄今为止为我提供的经验世界基地的那种效力。但是，经验的迄今为止的旧进程仍在继续着——不同的仅仅在于，这个在新观点中有了改变的经验不再为我提供我过去立足于其上的那块'基地'。这样我便进行了'悬搁'，这个悬搁使我今后实际上避免了对存在和如此存在以及所有关于空间时间此在，关于实在之物的存在方式作任何判断，作任何陈述性的表态。"（《胡塞尔全集》第3卷，第2册，第586页。）

[5] [编者注]"孔德的"是胡塞尔后加的补充（参阅《胡塞尔全集》第3卷，第2册，第485页）。

二、意识和自然现实

7.对作为现象学剩余的“纯粹的”或“超越论的意识”的前说明

我们明白了现象学悬搁的意义，但仍然没有弄懂它的可能的成就。首先不清楚的是，随着对悬搁的总领域的在已有之物中被给予的那种限制，对悬搁的普遍性的限制是在何种程度上真实地被给予的呢。如果整个世界包括我们自己以及所有的思维都被排除，那么还剩下一些什么呢？[1]

读者已经知道，这些沉思的主要兴趣在于一门新的本质论，因此，他起先会期待着，尽管作为事实的世界被排斥，但作为本质的世界并不被排斥，同样所有其他的本质领域也不会被排斥。对世界的排斥确实不意味着对诸如数列以及与它有关的算术的排斥。

然而我们不走这条道路，并且我们的目标也不在这个方向上。我们可以把我们的目标称之为：对一个新的、其特性尚未被划定的存在区域的获得，这个存在区域与所有真正的区域一样，是一个个体的存在。下一次的确定将说明它们所包含的进一步含义。

我们先作直接的指明。由于须指明的存在无非便是我们出于根本的原因而将其称为“纯粹体验”，“纯粹意识”连同其纯粹的“意识相关物”一方以及其“纯粹自我”另一方的东西，所以我们首先从自我，从意识、从那些在自然观点中被给予给我们的体验出发。

我在——我，现实的人，和其他在自然世界中的人一样是一个实在的客体。我进行诸思维，进行在广义和狭义上的“意识行为”，并且，这些行为属于这个人的主体，是同一个自然现实的事件（vorkommnisse）。同样，从我的其他所有体验的变化的河流中，特殊的自我行为奇特地显露出来，而我的这些体验也相互过渡，相互联结综合，相互不断地变化。在这个最广的意义上，意识这个表述（当然不很适合）包含了所有的体验。正如我们按照最固定的，因为从未

出过差错的那种习惯进行思维，包括科学思维一样，我们以一种自然的观点将所有这些心理学反思的可发现性看作是实在的世界事件，同样看作是动物生物的体验。对我们来说，这样去看待它们是一件自然而然的事，以至于我们在了解到有改变的观点的可能性并且在寻求一个新客体领域的同时也丝毫没有注意到，新领域通过新的观点正是产生于这些体验领域本身之中。与此相关，我们没有将目光停留在这些领域，而是离开它去寻求算术、几何等等这些本体论王国中的新客体，——以这种方法显然无法获得真正的新东西。

因而我们将目光始终朝向意识领域并且研究那些我们在这个领域中内在地发现的东西。首先，在尚未进行现象学的排斥判断之前，我们对意识领域作一个系统的本质分析，尽管这种分析还决不可能是详尽无遗的分析。对我们来说极为必要的是一种对意识一般的，尤其是意识的本质——只要"自然的"现实在意识本身中，按其本质被意识到——的普遍认识。我们在这些研究中将有必要达到我们所期望达到的这样一种认识，即意识在其自身之中具有其特有的存在，这个特有的存在在其绝对的固有本质中并不受到现象学的排斥。所以，这个特有存在作为"现象学的剩余"而保留下来，即作为原则上特殊的存在区域，这个存在区域事实上可以成为一门新的科学——现象学的领域。[2]

只有借助于这种认识，"现象学的"悬搁才配得上它自己的这个称号，现象学悬搁的完全有意识的进行将表现为一种必然的操作，它使我们能够去达到"纯粹的"意识并且进一步去达到现象学的整个区域。只有这样，才能理解，为什么这个区域以及属于这个区域的新科学在以往必定是未为人知的。在自然观点中被看到的恰恰只是自然的世界。只要现象学观点的可能性尚未被认识，并且，只要那种本原地把握与此观点相应的对象的方法尚未形成，那么现象学的世界也就必定仍然是不为人知的世界，甚至是不为人所猜测到的世界。

对我们的术语还须作如下补充。在近代[3]认识论问题中的一些重要动机证明，我们可以将多次提到的“纯粹”意识也称作超越论意识以及将获取这种意识的操作称为超越论悬搁。在方法上，这种悬搁将分解为“排斥”、“加括号”的各种步骤，所以，我们的方法具有一种有步骤的还原特征。根据这一点，我们甚至可以首先将它称为现象学的诸还原（或者，就其总体性可统一称为现象学还原），因此，从认识论的角度上也可称为超越论还原。此外，这个术语以及我们的所有术语都必须按照我们的阐述所赋予它们的意义来理解，而不是按照别的与历史或读者术语习惯相近的意义来解释。

8.意识本质作为课题

我们开始进行一系列的考察，在这些考察的范围内，我们不进行现象学的悬搁。我们以自然的方式朝向“外部世界”并且在不放弃自然观点的同时对我们的自我和它的体验进行心理学的反思。我们就好像从未听说过那个新观点一样，完全深入到“关于某物的意识”的本质中去，在这个意识中，我们意识到例如物质事物、肉体、人的此在，技术的和文学的作品的此在等等。我们遵循我们的普遍原则，即每个个体事件都有其本质，这个本质可以在本质纯粹性中被把握到并且必定在这种纯粹性中属于一个可能的、本质的研究领域。据此，“我在”，“我思”，“我具有我面前的世界”等等这类普遍的自然事实也具有其本质内涵，而我们现在就唯独要研究这种本质内涵，例如，我们进行某种特殊的意识体验，将这种体验看作实在的人的事实，正如这些体验在自然观点中所表现的那样，或者我们在回忆或在自由臆构的想象中当下化。在这个被设定为完全清晰的事例的基础上，我们在相同的本质直观中把握和确定[4]我们所关注的纯粹本质。特殊的事实，整个自然世界的事实性此时便消失在我们的理论目光之外——这种情况只要我们进行纯粹本质的研究便会发生。

我们还要限制我们的课题。这个课题的名称叫作：意识，或者，更明确些，全部意识体验，这是在极为广泛的意义上，幸运的是这里

不必对它进行精确的限定，在我们所进行的这种分析的开端上，我们还无须作这种限定。这是一项要在以后付极大的努力才能获得成效的工作。我们以在确切的并且首先呈现出来的意义上的意识为出发点，这个意义上的意识我们可以最简单地用笛卡尔的"我思"（cogito）来标志。众所周知，笛卡尔对它作这样的理解，以至于它包括了所有"我感知，我回忆，我想象，我判断，我感觉，我欲求，我愿望"以及所有在无数变动着的特殊形态中类似的自我体验。与所有这些体验有关的自我本身，或者，在这些体验"中"以各种方式"活着"，行动着，受着苦，并且是主动的、接受的，以及以其他方式"行为"着的这个自我本身首先还不受我们的考察，即我们不考察在任何意义上的自我。以后我们还将仔细地探讨它。就现在来说，留下那些能维持分析与直观的东西就足够了。这里我们很快就会发现我们处在全面的体验联系之中，这些体验联系迫使我们把意识体验的概念扩大，使它超越出这些特殊的诸思维的范围。

我们是在整个丰富的具体中考察意识体验，意识体验带着这种具体出现在它们的具体联系——体验流——中，并且，这些体验通过其各自的本质而与这体验流紧密相连。这样便很清楚，在这条体验流中每个能为反思的目光所接触到的体验都具有一个特有的、可直观把握到的本质，一个"内容"，这个内容可以在其自为的特性中受到考察。我们就是要在其纯粹的特性中把握思维的特有内涵并且对它进行一般描述，这里排除所有那些不处于思维自身之中的东西。同样，还必须对纯粹为诸思维的特性所要求的意识统一性进行描述，这种要求是如此必然，以至于这些体验没有这种统一性便不能存在。

9.我思作为"行为"。非现实性变化

我们举例说明。在我面前的半昏暗光线中放着这张白纸。我看到它，能触摸到它。这种对这张纸的感知性的看和触摸，对放在这里的纸，并且恰恰就是以这种质量被给予，恰恰在这种不完全的确定性中，在这个情况中对我显现出来的纸的完全具体的体验——是一个思

维，一个意识体验。这张纸本身连同它的客观状态，它在空间的广延，它与我的肉体这个空间事物所处的位置一起不是思维，而是思维对象，不是知觉体验，而是被感知之物。一个被感知之物本身很有可能是意识体验；但是，很清楚，这种类似于物质事物的东西，如这张在感知体验中被给予的纸，原则上不是体验，而是另一种完全不同的存在。

在我们走出下一步之前，我们先增加一些例子。在本真的感知，即作为觉察（Gewahren）的感知中，我是朝向一个对象的，如朝向这张纸，我将它作为一个在此时此地的存在者来把握。这种把握是一种析出的把握（Herausfassen），每个被感知之物都具有经验背景。在纸的周围有书、笔、墨水瓶等等，它们在某种方式上也"被感知"，它们可感知地处于此，处于"直观的领域"中，但在对纸的朝向中，它们逃避了任何一种、哪怕是第二性的朝向和把握。它们显现出来，但却没有被把握出来，没有被自为地设定。每个事物感知因而都具有背景直观的晕（或者我们可以用另一个背景直观：Hintergrundschauungen这个词，因为我们一般用的直观：Anschauen常常已包含着朝向的意思[5]），并且这也是一个"意识体验"，或更简短一些，一个"意识"，并且是"关于"所有那些实际上处于一同被直观到的对象性"背景"中的东西的"意识"。但不言而喻，这里所谈的不是那种可以在属于这个被直观到的背景的客观空间中"客观地"发现的东西，也不是所有那些可以为有效的和发展着的经验所确定的事物与事物性事件。这里所谈的仅仅是意识的晕，它属于一个在"朝向客体"的方式中进行的感知的本质，并且这里进一步谈到的是处于这个晕本身固有本质之中的东西。但问题在于，原初的体验有可能会发生某种变化，我们可以将这些变化称为"目光"的自由转向——这不仅仅是指物理的目光，而是指"精神的目光"——，从首先被看到的纸转向已经显现着的，即"隐秘地"被意识到的对象上去，这些对象在目光转向之后

便成为明显被意识到的、"关注地"被感知到的或"附带地被考察的"对象。

正如在知觉中一样，事物也在回忆和类似回忆的当下化过程中，在自由的想象中被意识到。所有这些事物或是在"清晰的直观"中存在，或是无显著直观性地以"模糊表象"的方式存在；它们以各种特征在我们面前浮现，或是作为现实的，或是作为可能的，或是作为臆造的，等等。显然，我们对感知体验所做的所有那些阐述，也适用于这些有本质差异的体验。我们不会把在这些意识种类中被意识到的对象（例如幻想中的水怪）与意识体验本身相混淆，后者是关于前者的意识。然后我们又会重新认识到，所有这些体验——它们始终在完全的具体性中被设定——的本质中还包含着那种奇特的变化，这种变化将在现实朝向方式中的意识导向了在非现实性方式中的意识，并且，它反过来将非现实性方式中的意识导向在现实朝向方式中的意识。就现实朝向方式中的意识而言，体验可以说是关于它的对象之物的"明确"意识；就非现实性方式中的意识而言，体验是隐秘的，仅仅是潜在的意识。对象之物可以像在知觉中那样，在回忆或想象中显现给我们，但我们尚未用精神的目光去"朝向"这些对象之物，甚至没有作第二性的朝向，就更谈不上在特别的意义上去探讨它们了。

我们可以证明，在笛卡尔所举例子的意义上的任何思维、感觉、意愿的所有体验都与上面的情况相类似，只是那种标志着现实性的"朝向"、"转向"并不像在这些由于其简单而受到偏爱的感性表象的事例中那样与对意识客体的析出把握的关注相一致，显然这一点在以后（在下一节中）将得到阐明。对于所有这些体验同样有效的是，现实的体验被包围在非现实体验的一个"晕"之中；体验流永远不可能仅仅由现实性构成。恰恰是现实性在那种可以超越出我们所举的事例的范围的最广泛一般化中，在已进行的与非现实性的对照中规定了"cogito"，"我具有关于某物的意识"，"我进行一个意识行为"，这些表述的确切含义。为了明确地将这个确定的概念区分出来，我们将仅仅用笛卡尔

的“cogito”和“cogitations”（我思和诸思维）来表述体验流这个概念，因为这样我们便可以明确地通过一个附加词，如“非现实的”等等来说明变化。

我们可以将一个“清醒的”自我定义为这样一种东西，它在它的体验流中以我思的特殊形式持续地进行着意识，这当然不是指它始终地或完全地对这些体验进行着并且能够进行谓词判断的表述。同样也存在着动物性的自我主体。但如前所述，一个清醒自我的体验流的本质也在于，思维的持续运动着的链始终受到非现实性的介质的包围，这个非现实性一直准备过渡到现实性的方式中去，正如现实性相反也一直准备过渡到非现实性中去一样。

10.意向体验。体验一般

尽管现实意识体验通过向非现实性过渡而经历的变化是如此彻底，变化过的体验仍然与原初的体验有着重要的本质共性。每个现实的我思的本质普遍在于，它是关于某物的意识。但是，如前所述，变化过的思维在其方式上同样是意识，并且它们和相应的未变化过的思维一样，是关于同一个东西的意识。因此，意识的一般本质特征仍保留在变化中。所有共同具有这些本质特征的体验，也叫作“意向体验”（《逻辑研究》中最广义的行为）；只要这些体验是关于某物的体验，它们便叫作与某物“有意向联系”。须注意，这里所谈的不是在某个心理学的事件——被称为体验——与另一个实体的此在——被称为对象——之间的联系，这里所谈的也不是一种在客观现实中某物与他物之间的心理学和其他实在性[6]的联结。这里谈的毋宁说是就其纯粹本质而言的体验，或者说，谈的是纯粹的本质，谈的是“先天地”，绝对必然地包含在本质之中的东西。

一个体验是关于某物的意识，例如，一个臆想是对这个确定的半人半马的怪物的臆想，一个知觉也是对它的“现实的”对象的知觉，一个判断是对其实事状态的判断等等，这与世界中的、尤其是事实的心理学联系中的体验事实无关，而是关系到纯粹的、在本质直观中作为

纯粹观念被把握的本质。体验本身的本质不仅包含着：体验是意识，而且包含着：它是关于何物的意识，以及它在何种确定的或不确定的意义上是意识。因此，非现实的意识的本质还在于，它通过上述变化可以过渡到何种现实的思维中去，我们把这种变化称之为"关注的目光向先前未被关注之物的朝向"。

我们把最广义的体验理解为所有在体验流中可发现的东西；即不仅仅是意向体验，不仅仅是在其完全的具体中被接受的现实的和潜在的诸思维，而且还包括那些可以在这条流以及在它具体的部分的实在因素中发现到的东西。

人们很容易地看到，在一个意向体验本身的具体统一中的实项内容并不都具有意向性的基本特征，即并不都具有"关于某物的意识"的特性。例如，所有在感知的事物直观中起着重要作用的感觉材料便是如此。在对这张白纸的感知体验中，更进一步说，在其与纸的白色的质有关的成分中，我们通过适当的目光朝向而发现了感觉材料：白色。这个白色是不可分割地属于具体感知的本质的东西，并且它是作为实项的具体组成部分属于这本质。它作为这张纸的显现着的白色的展示性内容是一个意向性的载体（Tr　ger），但它本身不是关于某物的意识。这种情况也适用于其他体验材料，如所谓感性感受。我们在后面将详细地讨论它。

11.我思中纯粹自我的"朝向"和把握的关注

我们在这里还无法更深入地对意向体验进行描述的本质分析，我们先强调在进一步阐述中须重视的几个因素。如果一个意向体验是现实的，即以我思的方式进行的，那么在它之中，主体便"朝向"意向的客体。我思本身包含着一个内在于它的"朝向"客体的"目光"，这个目光另一方面是从永远不可能缺少的"自我"中发出的。这个朝向某物的自我目光根据行为的不同而有所不同，在知觉中它是对某物的感知的目光，在臆想中是臆想的，在悦意中是悦意的，在期望中是期望的，如此等等。这意味着，这种从属于我思、从属于行为本身本质的、在

目光、在精神的眼睛中的拥有，本身并不重又是一个特有的行为，尤其不能把它与一个感知（在一个仍然如此广泛的意义上）以及与所有其他与感知相近的行为种类相混淆。须注意，一个意识的意向客体（我们把这个客体看作是这个意识的完全相关物）决不意味着被把握的客体。我们习惯于不假思索地把这种被把握纳入到客体（对象一般）的概念中去，因为，一旦我们在思考客体的概念，在对它作出某些陈述的时候，我们已经把客体的概念变成了在被把握之物的意义上的对象。在最广泛的意义上，把握是与对某物的关注、对某物的注意相一致的，无论它们是特别的关注，还是附带的注意：至少我们可以对这些词作习惯的理解。现在，随着这种关注或把握，问题便不在于整个我思的方式，不在于现实性的方式，确切地看，问题现在在于一种特殊的行为方式，在于每个意识，或者说，每个行为尚不具有并且无法采纳那种方式。当行为采纳了这种方式，那么它的意向客体就不仅仅是完全地被意识到了并且处于精神朝向的目光中，而且这客体便是被把握、被注意到了的客体。显然，我们无非只能以把握的方式来朝向一个事物，对所有"素朴地可表象的"对象也是如此：朝向（即使是在臆想中）因而恰恰就是把握"关注"。但在评价的行为中我们朝向有价值之物，在欢悦的行为中朝向令人欢悦之物，在爱的行为中朝向被爱之物，在行动的行为中朝向行动，同时却没有去把握这一切。意向客体、有价值之物，令人欢悦之物、被爱之物、被期望之物本身，行动本身毋宁说首先是在一种特有的"对象化的"朝向中成为被把握的对象。评价着地朝向一个事物，这虽然包含着对事物的把握，但不是纯事物，而是有价值的事物，或者，价值（我们还将详细讨论这个问题）才是评价行为的完全意向相关物。因此，"评价着地朝向一个事物"不意味着，已经将价值作为对象拥有，这里的对象是指在被把握的对象的特殊意义上的对象，即如在与对象有关的所有逻辑行为中我们为了对对象进行陈述而必须拥有的那种对象。

在类似评价的这类行为中，我们因而具有双重意义上的意向客体：我们必须区分纯事物和完全的意向客体，与此相应地区分双重的意向，双重的朝向。如果我们在一个评价的行为中朝向一个事物，那么这个对事物的朝向是一个对它的关注，一个对它的把握，但我们——并不只是以把握的方式——也"朝向"价值。不只是事物表象，而且将此表象包含于自身中的事物评价也具有现实性的方式。

但我们必须马上补充一点：这一情况只有在简单的评价行为中才会如此简单。情感和意愿行为一般建立在更高的阶段上；与此相符，意向的客体性也就可做多向的划分，而包含在统一的总客观性中的客体所经受的朝向方式也就可以做多向的划分。总之，下面这段主要命题是有效的：

任何行为都具有一种关注的方式。但只要这行为不是素朴的事物意识，只要在一个这种事物意识中还建立着一个离事物较远的意识：那么事物便与完全意向的客体（例如："事物"与"价值"）分离开来，同样，关注也就与在精神目光中的拥有分离开来。但同时，在这里建立的行为的本质中也包括一种变化的可能性，通过这种变化，这些行为的完全意向客体变成为受到关注的对象并在此意义上成为"被表象"的对象，这些对象自身便有能力作为说明、联系、概念把握以及谓词判断的基础。由于这种客观化的结果，我们在自然观点中并因此而作为自然世界的成员所面临的便不仅是自然事物，而且还有各种价值和实践客体，城市、带有照明设备的街道、住宅、家具、艺术品、书、工具等等。

12.对行为的反思。内在的和超越的知觉

我们此外还要补充：在生活于我思之中的同时，我们本身并没有意识到我们具有的思维是意向客体；但它们随时可能成为意向客体，它们的本质中包含着一种"反思"的目光朝向的原则可能性，当然，这种反思的朝向是以一种新的思维形式出现，这种思维以一种素朴把握的思维方式来朝向它们[7]。换言之，任何思维都可以成为一种所谓"内

知觉”的对象，并且进而成为一种反思的评价的客体，一种褒扬或贬低的客体等等。这一点——以改变了的方式——正如适用于在行为印象意义上的现实行为一样，也适用于我们在想象、在回忆“中”，在对陌生行为进行理解和仿效的同感“中”所意识到的那些行为。我们可以在回忆、同感等等“中”反思，并且，在各种可能的变化中将那些在它们“之中”被意识到的行为变成把握的客体以及建立在这把握之上的执态行为的客体。

我们在这里紧紧抓住对超越的和内在的感知或者说整个行为的区别。用外感知和内感知的措词会遇到一些棘手的麻烦，我们避免运用这些措词。我们作如下说明。

我们将内在朝向的行为，更一般地说，把内在联系的意向体验理解为这样一种东西，它们的意向对象如果存在，便和它们自己一样属于同一体验流。例如，只要一个行为与同一自我的一个行动发生联系（一个思维与另一个思维联系），或者，只要一个行为与同一自我的一个感性感觉材料相联系，便会出现这种情况。意识和它的客体构成了一个个体的纯粹产生于体验中的统一。

在一个内在朝向的，或简单地说，一个内在感知（所谓“内”感知）的情况中，感知与被感知之物合乎本质地构成一个直接的统一，一个唯一具体的思维的统一。感知在这里把它的客体包含在自身之中，以至于这个客体只能抽象地，只能作为根本不独立的客体与感知划分开来。如果被感知之物是一个意向的体验，如我们对一个刚才还活生生的信念的反思（用陈述的方式：我相信……），那么我们便具有两个意向体验的相互渗透，在这两个体验中，至少较高的那个体验是不独立的，并且它不仅仅是建立在较低的体验的基础上，而且同时也意向地朝向这个较低的体验。

这种实项的“包含状态”（这实际上是一个比喻）是对内在感知以及建立在感知之中的执态的出色特征描述；在大多数别的情况中往往缺少意向体验的内在联系。被回忆的昨天的回忆并不作为其具体统一

的组成部分而同属于现在的回忆。根据其特有的完全本质，即使昨天的回忆事实上不曾有过，今天的回忆也可以有，然而，如果昨天的回忆确实有过，那么它就必然要连同今天的回忆一起同属于一条永不中断的体验流，这条体验流通过由某些具体体验而将这两个回忆加以连续的联接。显然，在超越的感知以及其他超越地联系的意向体验那里，这种联系的情况大不相同。对事物的感知自身之中，不仅在其实项的组成中不包含事物本身，而且，它与事物之间不存在任何本质的统一，这是指，如果这事物存在的话。一个纯粹受到体验自身固有本质规定的统一仅仅是体验流的统一，或者，换言之，一个体验只能与体验结合成一个整体，这个整体的总的本质包含了这些体验的特有本质并且建立在这些特有本质之中。这个命题以后还将得到澄清并获得重要的意义。

13.意识和自然现实。“素朴”的人的观点

我们所获得的所有这些关于体验和意识的特征描述对我们来说是为达到始终引导着我们的那个目的所必经的低级阶段，这个目的就是：获得那种“纯粹意识”，它规定了现象学的领域。我们以上的考察是本质考察；但是，体验、体验流以及任何意义上的“意识”的本质的特殊个别性仍作为实在的事件而从属于自然世界。我们在这里未曾放弃自然观点的基地。个体的意识以双重方式与自然世界交织在一起：个体的意识是某个人或动物的意识，并且，个体意识至少大部分是关于这个世界的意识。就意识与实在世界的这种交织来看，意识具有一个特有的本质，它与其他意识一起构成了一个自身封闭的、纯粹受到这些特有本质规定的联系，即意识流的联系，这意味着什么？由于我们在这里可以对意识作广义的，即在与体验概念相一致的意义上的理解，所以上述问题便涉及到体验流和它的所有成分的特殊本质。首先，物质世界在何种程度是一个原则上另一类型的、被排除在体验的特有本质之外的东西呢？并且，如果它是这样一种东西，如果物质世界相对所有意识以及意识的特有本质而言是一个“陌生之物”，是一个

“他在”，那么意识如何能够与它交织在一起；并且不仅仅与它，而且还随着与它的交织而与整个对意识来说陌生的世界交织在一起呢？因为人们很容易坚信，物质世界不是任意的一块东西，而是自然世界的基础层次，所有其他的实在存在本质上都与它有关。它所缺乏的是人和动物的心灵；并且这些心灵首先纳入自身之中的新东西便是随着意识与周围世界的联系而对这物质世界的“体验”。在这里意识和事物却又是一个相互联系的整体，它们在个别的心理物的统一性中联系，我们将这种统一性称为动物，并且，它们在最高层次上在整个世界的实在统一中相互联系。一个整体的统一是借助于它的各部分的特有本质而达到的，因而这些部分必定具有某种本质共性而不包含原则上的异质性，否则还能有什么别的统一呢？

为了澄清这一点，我们寻找我在自然观点中所得出、所培育起来的世界的总命题的最终源泉，这个世界的总命题使得我有可能合乎意识地发现在我面前有一个此在的事物世界，使得我有可能赋予在这个世界中的我以一个肉体并把我纳入这个世界之中。显然，这个最终源泉便是感性经验。但我们的目的只是在于考察感性知觉，这种感性知觉在经验行为中，在某种好的意义上起到了原初经验的作用，从这个原初经验中，所有其他的经验行为都获得了它们大部分的论证力量。所有感知的意识都有这样一个特征，即它是一个个体客体的生动的自身当下意识，这个个体客体在纯粹逻辑的意义上是个体，或者是这个个体的逻辑范畴上的变种[8]。在我们所说的感性知觉，或更明确些，事物知觉的情况中，逻辑个体便是事物；只要把事物知觉作为所有其他知觉（关于特征、过程等等的知觉）的代表来加以探讨便足够了。

我们的自然的、清醒的自我生活是一种不断的、现实的或非现实的感知。事物世界以及在它之中的我们的肉体始终合乎感知地存在于此。现在我们如何区分并且如何能够区分作为一个自身之中的具体存在的意识和作为意识的“对立面”，作为“自在和自为”的在意识中被意识到的、被感知到的存在？

我首先作为"素朴的"人进行沉思。我在事物的切身性（Leibhaftigkeit）中看到和摸到事物本身。当然，我也会有错觉，这错觉不仅是对被感知的状态而言，而且也是对此在本身而言。我会屈从于一个幻觉或一个虚构。知觉于是便不再是"真正的"知觉。但如果知觉是真正的知觉，即，它可以在现实的经验联系中有可能借助具体的经验思维而得到"证实"，那么，被感知的事物便是现实的并且是在感知中现实地自身被给予，并且是切身地被给予。如果把这里的感知看作是意识而不去考虑肉体和肉体感官，那么，感知在这里显现为一种自身之中无本质之物，一种空泛自我对与它发生奇特接触的客体本身的空泛的观望（Hinsehen）。

14."第一性"和"第二性"的质。切身地被给予的事物只是"物理学的真实之物的""现象"

如果我刚才作为"素朴的人"而屈从于这样一种倾向，即作出"被感性欺骗了"这样一类反思，那么我现在则要作为"科学的人"来回忆对第二性的质与第一性的质的著名区分，根据这种区分，特殊的感官的质"只是主观的"，只有几何——物理学的质才是"客观的"。事物性的颜色、事物性的声音、事物的气味与滋味等等，无论它们如何"真实"地附在事物上，就好像它们是事物所具有的那样，但它们本身并不像它们所显现的那样是现实的，而仅仅是某些第一性的质的"符号"。但如果我考虑一下著名的物理学学说，那么我就会立即发现，这些如此随意的命题所表述的意见不可能是它们字面上反映出来的这个意见，即好像被感知的事物中只有"特殊的"感性的质才是纯现象；于是这便意味着，在抽取出这些感性的质以后遗留下的"第一性"的质连同其他未显现出来的这类质一起同属于存在于客观真理之中的事物。如果这样理解，那么老贝克莱的指责就是合理的了，即广袤，这个物体的以及所有第一性的质的本质核心离开第二性的质是不可思议的。毋宁说，感知事物的整体本质内涵，即在切身性中存在的事物连同它的所有其他性质，所有可感知的性质，"都只是现象"。"真实的"事物是物理学

的事物。如果这门科学仅仅通过原子、离子、能等等这些概念来规定被给予的事物，并且在任何情况下都把它规定为充实着空间的过程，而对这些过程的唯一特征描述在于数学表述，那么，这门科学所指的是一个超越出整个处于切身性之中的事物内容的东西。这门科学甚至不能把事物看作是某种处于自然感性空间中的东西，换言之，它的物理学空间不可能是真实的知觉世界的空间：否则它同样也会遭到贝克莱的指责。

“真实的存在”于是完全是另一种被规定之物，它原则上不同于那种在知觉中作为切身的现实而被给予的东西，这种东西只能带着包含着感官空间规定性的感性规定性而被给予。真正被经验到的事物只给予了这个“此物”，只给予了一个空泛的x·，这个x·成为数学规定性以及相应的数学公式的载体，它不存在于知觉空间中，而存在于一个“客体空间”中，存在于一个只能符号地想象的三维的欧几里得流形中，知觉空间只是这个客体空间的一个符号。

我们接受上面的这些说法。如上所述，所有知觉的切身被给予之物“只是现象”，原则上“只是主观的”，然而却不是空泛的假象。在知觉中被给予之物正是在自然科学的严格方法中被用来对作为其“符号”的那种超越的存在进行有效的、为每个人都能进行的、并且明确地可检验的规定。尽管知觉被给予之物本身始终被看作是与自在存在的真实事物不同的东西，但被感知的规定性的基质，它们的载体（空泛的x）却始终被看作借助于严密的方法在物理学的谓词中受到规定的东西。据此，在相反的方向上，任何物理学的认识都被看作是可能的经验过程连同在这些经验中可发现的感官事件的标志。因而这些认识被用来对生活和行动在现实经验世界中的所有我们这些人进行指导。

15.知觉的实项组成和知觉的超越客体

在设定了这一切之后，在作为思维的知觉本身的具体实项组成中包含着哪些东西呢？显然不包含物理学事物，它完全是超越的，这是一种相对于整个“现象世界”而言的超越。但尽管现象世界被称为“纯主

观的”，它按其所有个别事物和事件而言也不属于知觉的实项组成，现象世界相对于知觉来说是“超越的”。我们作进一步的考虑。我们在前面已经谈到，但只是匆促地谈到事物的超越。这里应当更深一步地考察，超越和意识处于何种关系之中，这个意识知道应当如何理解这个谜一般的相互关系。

因而我们排除整个物理学和全部理论思维的领域。我们停留在素朴直观以及属于它的、包括知觉在内的综合的范围内。然后就会明了，直观与被直观之物、知觉与知觉事物尽管在其本质中相互联系，但在原则上的必然性中，它们是非实项地按照本质形成统一并且联结在一起。

我们从一个例子出发。我不断地看着这张桌子，同时围绕着它转，在空间中改变着我的位置，于是我连续地拥有关于这同一张桌子的生动此在的意识，而这张桌子自身始终未改变。对桌子的感知却在不断变化，它是变化的诸感知的连续。我闭上眼睛。我的其他感官与桌子不发生联系。这时我不具有关于桌子的感知。我睁开眼睛，于是我又重新具有这感知。果真是这感知吗？让我们更仔细些。这个感知在回复的过程中决不是个体的同一个。只有桌子才是同一个，它作为同一的桌子而在综合的意识中被意识到，这种综合意识将新的感知与回忆联结在一起。被感知的事物可以不被感知地、甚至不被潜在地意识到地存在（以前面[9]所描述的非现实性的方式）；并且，它可以不变地存在。然而感知本身，如它所存在的那样，是处于意识的持续不断的流中，并且本身是一条持续不断的流：感知——现在不断地变化成为紧接着的刚刚——过去之物的意识，同时一个新的现在闪现出来，如此等等。与整个被感知的事物一样，所有属于这个事物的各部分、各方面、各因素都出于知觉的完全相同的原因而必然是超越的，无论它们是第一性的还是第二性的质。被看到的事物的颜色原则上不是关于颜色的意识的实项因素，颜色显现出来，但它在显现的同时，这个显现（现象）可能并且必然在证明性的经历那里发生连续的变

化。这同一个颜色显现在颜色映射的连续多样性“之中”。这种情况也适用于感性的质，同样也适用于任何空间形态。（作为这个形态真实地被给予）连续不断地“在另一种方式中”显现，在始终不同的形态映射中显现。这是一个必然的情况并且显然具有普遍有效性。因为只是为了简单的缘故我们才举一个在知觉中不变地显现着的事物为例。显而易见可以将它转用于任何变化。

一个“全面的”，连续统一地在自身之中证实自身的关于同一的事物的经验意识本质必然地拥有一个连续的现象和映射多样性的复杂系统，在这些多样性中，所有在感知中与切身的自身被给予的特征相一致的对象因素都在一定的连续中进行映射。每个规定性都具有它的映射系统，并且，对于每个规定性，如对于每个事物一样，有效的是：即使在现实知觉的连续性过程中发生中断，这个规定性对于把握的、综合联结着回忆与新知觉的意识来说仍在此存在。

我们现在同时看到，哪些东西是真正无疑地属于在这里被称为事物感知的具体意向体验的实项组成。在事物是意向的统一，是在相互过渡着的感知多样性的连续有规则的流动中同一并且统一地被意识之物的同时，那些感知多样性本身始终具有其一定的可描述的组成，这个组成按其本质而被归纳到那个统一性之中。例如，每个感知阶段都必然地具有在颜色映射，在形态映射等等方面一定的内涵。这些颜色映射，形态映射可算作是“感觉材料”，算作一个特有区域连同一定的属的材料，这些材料在某一个这种属的范围内被结合成这个属的各种具体的体验单位（感觉——“领域”）；这些体验单位进而以一种在这里无法进一步描述的方式，通过“立义”（Auffassung）而在感知的具体统一性中被赋予灵魂（beseelt sein），并且在这种赋予灵魂的过程中行使其“展示性的功能”，或者说，与这种功能一致地构造出我们称之为关于颜色、形态等等的“显现”的东西。这些与其他的特征交织在一起，构成了感知的实项内容，这感知按照那些理解的本质结合成一个理解的统一，并且，按照这些不同的统一性的本质，它具有那种对

同一性进行确定的综合可能性，通过这种方式，这感知便成为关于这同一个事物的意识。

必须清楚地看到的是，行使着颜色映射、光滑映射、形态映射等等之功能（“展示性”功能）的感觉材料与单纯的颜色、光滑面、形态，简言之，与所有各种事物性的因素有着原则区别。映射原则上与被投射之物不属同类，尽管人们一样地称呼它们。映射是体验。体验只可能作为体验而不可能作为空间中的东西。但被映射之物却只可能作为空间中的东西（它恰恰在本质上是空间中的东西），但却不可能作为体验。原则上说，把形态映射（例如一个三角形的形态映射）当作空间中的事物或在空间中的可能之物，这是一种背谬，谁这样做，谁就把它与被投射的，即显现着的形态相混淆了[10]。如何进一步在系统完善性中区分作为思维的感知的不同实项因素（相对于超越这知觉的思维对象的因素）并且按照它们的、在某些部分极困难的划分来对它们进行描述，这便是一些庞大的研究课题了。

16.存在作为意识和存在作为实在。直观方式的原则区别

从上面进行的思索中产生出了事物相对于对它的感知以及更进一步说，相对于与这个事物有关的整个意识而言的超越，这个超越的意义不只是在于，这事物事实上是不可能作为意识的实项组成部分而被发现，而是说整个情况是本质上明晰的：在绝对的普遍性或者说必然性中，一个事物无法在可能的感知、无法在可能的意识一般中作为实项内在之物被给予。这里，在作为体验的存项与作为事物的存项之间显示出一个根本本质的区别。体验的区域本质（特别是思维的区域的类的本质）原则上在于，体验在内在感知中是可感知的，但一个空间事物的本质则在于，它无法在内在感知中被感知。如果每个给予出事物的直观的本质在于，像在更深入的分析中所表明的那样，与事物的被给予之物相一致，在相应的目光转向中，其他的与事物类似的被给予性也可以在事物性显现之物的构造的可能可分解的层次和低级阶段

中被把握——正如"可见事物"在它们各种类中被把握一样，那么对于这些被给予性来说，下面的论断也同样有效：它们是超越。

在我们进一步探讨内在与超越这个对立之前，须补充下列看法。如果我们抛开感知不论，那么我们会发现许多意向体验，它们按其本质来说排除了它们意向客体的实项内在，无论这些客体是什么样的客体。例如，任何当下化，任何回忆，对陌生意识的同感把握等等都是如此。当然我们不能将这种超越与我们在这里所探讨的超越混淆起来。事物本身，在本真的，还须由我们进行解释和确定的意义上的实在（Realit　t）合乎本质地、并且"原则上地"[11]不具有内在被感知的能力，因而也不具有在体验联系中被发现的能力。所以说，事物本身是超越的。这里面恰恰表现出存在方式之间的原则区别，这是一切区别中最根本的区别，也即意识与实在之间的区别。

正如在我们前面的阐述中表明的那样，在内在与超越的对立中还包含着一个被给予方式上的原则差异。内在的知觉与超越的知觉的区别不仅在于，具有真实的自身特征的意向对象有时对于感知是实项内在的，有时则不是：它们之间的区别更多的是在于一种被给予方式，这种被给予方式在其本质的差异性中带着必然的变化而过渡为知觉的所有当下化变种，即过渡为类似的回忆直观和想象直观。我们之所以能感知事物是因为这事物按照所有一有机会便"现实地"向知觉回归的那些规定性来映射自身。一个体验是不会映射自身的。它不是事物的一个偶然特征，或者是"我们人类构造"的一个偶然，即"我们的"知觉只能通过事物的映射才能接近事物。毋宁说，这种存在[12]原则上在知觉中只能通过映射而被给予，这一点是很明显的并且可以从空间事物的本质中（对这空间事物甚至可以作最广义的理解，即包括"可见事物"在内）得到证实。同样，可以从思维，从全部体验的本质中得出结论，它们不通过映射而被给予。换言之，"显现"，通过映射自身展示这类说法对于体验区域中的存在之物来说无任何意义。在没有空间事物的地方，谈论从不同角度的看，在变化方位中的看，根据不同透视

的看，谈论显现、映射等等也就没有任何意义。另一方面，必须在明确无误的认识中把握这样一个本质必然性，即空间性的存在对于一个自我来说（对于每个可能的自我来说）只能在上面所提到的那种被给予方式中被感知。它只能在某个“方位”显现，连同这个方位一起，必然还不断地表现出新的方位的系统可能性，这些新的方位则又与某种“显现方式”相符合，我们把这种显现方式称之为这个或那个“方面”的被给予性，如此等等。如果我们是在体验方式（如前面的描述所澄明了的那样，它也可以具有相关性的本体意义）的意义上去理解显现方式，那么这便意味着：特殊地建立起来的体验方式，更确切地说，特殊建立起来的具体知觉的本质在于：在这些知觉中的意向之物被意识为空间事物；它们的本质中包含着向受到一定整理的连续的知觉多样性过渡的观念可能性，这种连续的知觉多样性可以一直持续下去，即永远不会中止。于是，这些多样性的本质便在于，它们创造出一个一致地给予着的意识的统一，而这意识是关于这一个不断完善的、不断地从新的方面，带着日趋丰富的规定性显现着的感知事物的意识。另一方面，空间事物无非是一个意向的统一，这个统一原则上只能作为这些显现方式的统一而被给予。

17.对一个原则性错误的澄清

认为知觉（以及在知觉的方式上所有其他类型的事物直观）不会接近事物本身的看法是一个原则性错误。这种看法认为，事物是自在的，并且，它不会在它的自在存在中被给予我们；每个存在之物具有这样一种原则可能性，即作为它自己本身素朴地被直观，尤其是在一种相即的、不借助任何“显现”而给予着真实自身的知觉中被感知；上帝是绝对完善的认识的主体，因而也是所有可能的相即知觉的主体，他显然具有我们这些有限生物所无力获得的那种对自在之物本身的认识。

但这种看法是背谬的。它意味着，在超越之物与内在之物之间不存在本质区别，在假定的上帝直观中存在着一个具有实在成分的空间

事物，即本身是体验的空间事物，这个事物处于上帝的意识和体验流中。人们会被这种思想诱入歧途，即事物的超越是一个图像的超越或一个符号的超越。人们常常激烈地反对图像说并且用符号说来代替它。但这两者都不仅是错误的，而且是背谬的。我们所看到的空间事物是一个在它的超越中被感知之物，是一个切身地，合乎意识地被给予之物。被给予的是这事物而不是一个图像或一个符号。人们不能用符号或图像意识来代替知觉。

在知觉与图像象征的或符号象征的表象之间存在着一个无法逾越的本质区别。在进行这类表象时，我们在意识中直观到某种东西，它反映着，或符号地暗示着某个别的东西。当我们在直观领域中具有这个东西的时候，我们并没有朝向它，而是通过一个已建立起来的理解的媒介而朝向那个别的东西，即被反映、被标志的东西。但是在知觉中就不是如此，同样在素朴回忆和素朴想象中也不是如此。

在直接直观的行为中，我们直观到一个“自身”（ein “Selbst”）在这些直接直观的理解之上并没有更高阶段的理解，因此，被直观之物可以对哪些东西行使“符号”或“图像”的职能，这一点还尚未被意识到。正因为如此，直接被直观到的东西叫作“自身”。在感觉中，这个被直接直观之物相对于在回忆中或自由想象中“浮现着的东西”、“被当下化了的东西”的变化了的特征[13]而言被称为“切身之物”。如果人们以通常的方式将这些具有本质区别的表象方式并且与此相关地将与它们相应的被给予性相互混淆，即把素朴的当下化与象征化（无论是形象化的象征还是符号性的象征）相混淆，并且把起初还相当素朴的知觉与前两者相混淆，人们这时便会陷入背谬。事物感知不会像一个回忆或想象那样把一个非当下之物当下化；它是当下的，它在它的真实当下中把握一个自身。它这样做是合乎它自身的意义的，如果要求它做其他的事情，那么这便意味着违反它本身的意义。只要是事物知觉，它的本质便始终在于，它是一个映射着的知觉；与此相关，事物

知觉的意向对象，在事物知觉中被给予的事物的意义在于，它原则上只能通过这样一种映射的知觉而被感知。

18.超越之物的纯现象存在，内在之物的绝对存在

此外，事物知觉还具有——这也是一种本质必然性——某种非相即性。一个事物原则上只能在“单方面”被给予，而这不仅仅意味着在随便一种意义上的不完全和不完善，而且还意味着那种展示通过映射所作的规定。一个事物必然只能在“显现方式”中被给予，在这里，“现实地被展示之物”的核心必然合乎理解地被包围在非本真的“共同被给予性”以及或多或少模糊的不确定性的视域中。而这种不确定性的意义又是通过整个被感知之物本身的普遍意义，或者说，通过这种被我们称为事物知觉的知觉类型的普遍本质而显示出来。不确定性必然意味着一种受到确定规定的风格的可规定性。它意味着可能的知觉多样性，这些知觉多样性在连续地相互过渡的同时结合成知觉的统一，在这个统一中，这个持续着的事物在一系列新的映射中不断地表现着新的“方面”（或者在回复的过程中表现着旧的方面）。在此同时，非本真地一同被把握的事物因素逐渐得到现实的展示，即成为现实的被给予性，不确定性进一步规定自身，然后本身转变为明晰的被给予性；在相反的方面上，明晰之物当然重又过渡为不明晰之物，被展示之物过渡为不被展示之物，如此等等。以这种方式在无限的进程中永远不完善，这便是事物与事物感知的相互关系的必不可少的本质。如果事物的意义是通过事物感知的被给予性来规定自身（此外还有什么能规定这意义呢？），那么这个意义便会要求这样一种不确定性，它必然向我们指明可能知觉的连续的统一联系，这些知觉从某个已进行了的知觉出发，以系统地受到确定规定了的方式从自身向无限多的方向伸展，并且，这种伸展在任何一个方向上都是无限的，始终带有意义的统一。无论我们在经验中走得有多远，无论我们对此事物的现实知觉延续了多么久，原则上仍然存在着一个确定的不确定性的视域。上帝

也无法改变这一点，正如他无法改变1+2=3一样，或者，正如他无法改变存在着某种其他的本质真理这一事实一样。

这里已经可以普遍地看到，所有超越的存在，无论它是什么种类，——在这里被理解为对一个自我而言的存在——都只能像事物那样，以类似的方式，即通过显现而被给予。否则这存在便是一种可以成为内在的存在；但是，可以被内在地感知的东西，仅仅只能内在地被感知。只有当人们做了上面所说的，并且现在得到澄清的那种混淆时，人们才会认为同一个事物有可能这一次通过显现，在超越的知觉的形式中被给予，另一次通过内在知觉被给予。

但我们首先从其他的方面对事物和体验进行特殊的对比。我们说，体验不展示自身。这意味着，体验知觉是对某物的素朴的直观，这个某物在知觉中是作为“绝对之物”被给予，而不是通过映射作为显现方式中的同一之物被给予。我们关于事物被给予性所作的一切陈述，在这里失去了它们的意义，这个问题必须得到具体的完全澄清。一个感受体验不会映射自身。如果我把目光朝向这体验，我便可获得一个绝对之物，它不具有任何可以这样或那样地展示出来的方面。在思维的过程中，我可以思索真的或假的，但这个处于直观目光中的东西，却连同它的质，它的强度等等绝对地存在于此。[14]相反，一个提琴声音却连同它的客观同一性通过映射而被给予，它具有其变化的显现方式。根据我距离提琴的远近，根据我是处在音乐厅里，还是隔着门听的情况不同等等，提琴声音的显现方式不同。任何显现方式都无权要求被视为绝对给予性的显现方式，尽管某个显现方式在我实际兴趣的范围内作为通常的显现方式而具有某种优越性：例如在音乐厅里，在“合适”的地方我听到声音“本身”，听到它“现实”地发出的声响。同样，我们也可以如此谈论处于视觉联系中的任何事物，它们具有通常的外观；例如我们在通常的日光中、在与事物的通常方位中所看到的颜色、形态以及整个事物，人们认为，这时的事物的外观是现实的，颜色是现实的等等。但这仅仅表明一种在整个对事物的客观化范

围中的第二性的客观化；这一点可以很容易得到证实。很明显，如果我们在仅仅坚持"通常"显现方式的前提下截断其他的显现的多样性以及与这些多样性的本质联系，那么事物被给予性的意义便会荡然无存。

因此我们坚持这一点：借助于显现的被给予性的本质在于，没有一个被给予性把事物作为"绝对之物"来给予，而只能在单方面的展示中给予出事物，而内在被给予性的本质则在于，它给予出一个绝对之物，这个绝对之物根本不可能在各方面展示和投射自身。同样明显的是，实项地属于事物知觉体验的映射着的感觉内容本身尽管作为对他物的映射而起作用，但它本身并不再通过映射而被给予[15]，并且，知觉事物的存在可以作为假象被抹去，而这些感觉内容本身却无疑具有其绝对的存在。

还须注意以下区别。一个体验不会，并且永远也不会完全地被感知，在它的完全统一中，它不能相即地被把握。它本质上是一条河流，我们可以在将反思的目光朝向它时从现在点出发随着它游，而同时前面的阶段对于知觉来说却丧失了。只有在滞留的形式中，或者说，在反顾的重新回忆的形式中，我们才具有直接相联之物的意识。而我的整个体验流最终是一个体验的统一，对这个统一的完整的"同游的"知觉把握原则上是不可能的。但是，这种属于体验知觉的本质的不完整性，或者说"不完善性"，原则上不同于包含在"超越的"知觉、即通过映射性而展示、通过类似显现的方式而进行的知觉的本质中的不完善性。

所有被给予方式之间的以及我们在知觉领域所发现的那些被给予方式之间的区别都深入到再造性的变化形式之中，但却是以改变了的方式深入。事物的当下化是通过展示来进行当下化，而同时映射本身，理解以及全部现象则完完全全地受到再造性改变。同样，我们也具有对体验的再造以及具有再造性直观的行为，它们是以当下化的方

式以及在当下化中反思的方式出现。当然，我们在这里没有发现任何再造性的映射。

我们接着进行下列对比。当下化的本质中包含着相对的明晰性或模糊性的程度差异。显然，这个完善性区别与那种和借助于映射显现的被给予性有关的区别不是一回事。一个或多或少清晰的表象并不通过程度上的明晰性映射出来，这是指在为我们的术语所规定的意义上，根据这个意义，一个空间形态，任何包含着这形态的质以及整个“显现着的事物本身”是多样地映射出来的——无论这表象是清晰的还是模糊的。一个再造性的事物表象具有各种可能的清晰程度，即它的每个映射方式都具有各自的清晰度。人们看到，这里涉及的是各种维度所含的区别。同样很明显，在知觉领域本身之中，我们以明晰的和不明晰的、清楚的和不清楚的看为标题所作的区分尽管表明了某种与刚才谈到的清晰程度的类比，只要这两方面涉及的都是在被表象之物的被给予性的数量程度上的增加和减少，但是，这些区别同样也属于不同的维度。

19.未被感知的体验，未被感知的实体

如果人们深入到这些事态之中，人们便会像理解体验与事物在它们的可感知性方面如何相互对立一样来理解下面的这个本质区别。

体验的存在方式在于，直观感知的目光可以完全直接地朝向每个现实的、作为本原当下而活生生的体验。这种朝向是以“反思”的形式进行的，这个反思具有奇特的特征，即在这个反思中合乎知觉地被把握之物原则上可以被描述为这样一种东西，它不仅现在存在并且在知觉的目光中持续，而且，在这个目光转向它之前，它就已经存在着了。“所有体验都是被意识到的”，这句话尤其是指意向体验而言，它们不仅是关于某物的意识，并且不仅作为这种意识现存，如果它们本身是一个反思意识的客体的话；而且，它们在尚未被反思的时候已经作为“背景”而存在于此，并且因此，原则上它准备被感知，正如在我们外在的目光域中那些尚未受到注意的事物一样。只有当这些事物是

作为尚未被注意的事物以某种方式被意识到时，在这里可以说，以某种方式显现出来时，它们才能准备着。并不是所有事物都满足这个条件，因为我的包含着所有显现者的关注的目光域并不是无限的。另一方面，未被反思的体验也必须满足某些准备性的条件，尽管是以另一种合乎它的本质的方式来满足。它不能"显现"。无论如何，它仅仅是通过它的此在方式来随时满足这些条件，所谓满足条件是针对这个体验所属的那个自我而言，这个自我的纯粹目光很可能便在这个体验"之中"。只是因为反思与体验具有这些在这里仅仅被暗示的本质特征，我们才能对未被反思的体验，也即对反思本身有所了解。不言而喻，体验的再造性（和滞留性）变化具有类似的、仅仅相应地改变了的性质。

我们把这个对比进行下去。我们看到：体验的存在方式在于，以反思的方式原则上可以被感知。事物也是原则上可被感知之物，并且事物在知觉中是作为我的周围世界的事物而被把握的。它即使不被感知也属于这个世界，它即使不被感知，对于自我来说，它也是存在于此的。但一般说来，素朴观察的目光不会朝向它。背景领域——在这里被理解为素朴可观察性的领域——只接触到我周围世界的一小部分。"它存在于此"这句话毋宁说意味着，从现实的知觉连同现实显现着的背景领域出发，可能的、并且连续一致地得到证实的一系列知觉连同不断更新的事物领域（作为未被注意到的背景）将一直导向适当的事物在其中显现出来并被把握的那些知觉联系。如果我们不去考虑个别的自我而是考虑自我的多数，原则上不会有什么本质的变化。我的经验世界只有通过可能的相互理解的联系才能与其他人的经验世界达到同一并且同时借助于其他人的丰富经验而得到充实。如果一个超越没有通过一致的论证关系而与我的现实知觉的领域发生如上所述的联结，那么这个超越便是一个无根据的设想；一个原则上缺乏这种联结的超越意味着一个无稽之谈。因此，事物世界的未现实地被感知之

物的现存便是如此，它与体验的原则上被意识到的存在具有本质的区别。

20.内在知觉的无疑性，超越知觉的可疑性

从所有这些之中产生出了重要的结论。每个内在知觉必然包含着它的对象的存在。如果反思的把握朝向我的体验，那么我便把握住了一个绝对的自身，这个自身的此在原则上是无法否认的，即，认为它不存在的看法原则上是不可能的；如果认为一个如此被给予的体验有可能实际上不存在，这便是一种背谬。体验流是我的、思维者的体验流。在我的目光朝向这个在现实当下中流动着的生活并且将我自己作为这个生活的纯粹主体来把握时（这句话的意思详后），这条体验流尽管在很大的范围中尚未被触及，尽管有许多已经经过的以及未来将经过的流域尚未被认识，我也将始终地、并且必然地说：我在，这个生活在，我生活着：我思。

每条体验流和自我本身都包含着一种原则上获得这种明见性的可能，每条体验流都将它的绝对此在的保证作为原则可能性包含在自身之中。但是，人们要问，难道不可以想象，一个自我在它的体验流中只具有幻想，这条体验流是由臆想的直观所构成的吗？这样，这种自我所发现的只是思维的臆造，它的反思按照这个体验介质的本性便只是虚构中的反思。——但这显然是背谬。浮想之物（das Vorschwebende）可能只是一个臆想，但浮想本身、臆构着的意识本身却不是被臆构出来的，并且臆构着的意识本质与所有体验一样包含着感知的和对绝对此在进行把握的反思可能性。我在同感的经验中所设定的陌生意识可能不存在，这里不含背谬。但我的同感和我的全部意识却是原本地以及绝对地被给予的，不仅根据实质（Essenz），而且根据实存（Existenz）被给予。只有自我以及与自身发生联系的体验流才具有这种突出的情况，只有在自我和体验流中才存在着、并且必然存在着这些像内在知觉之类的东西。

相反，如我们所知，事物世界的本质在于，在它的区域里没有一个如此完全的知觉能给予一个绝对之物，并且，与此相关，每个伸展得如此之远的经验都保留着这样一个可能性，即：被给予之物不存在，尽管人们具有关于这个被给予之物的真实的自身当下的意识。这里有一个本质规律在起作用：事物存在永远不会是被给予性所要求的那种必然存在，而始终是某种偶然的存在。这意味着：经验的进程有可能迫使人们放弃已经在经验上合理的规律。此后人们会说，这些规律只是幻想，错觉，只是有联系的梦，等等。因此，在这个被给予性的范围内存在着这样一种始终开放的可能性，即：理解上的变化，一个现象向一个与此现象不能一致统一的现象的改变以及后面的经验设定对先前的经验设定的影响，这种影响可以说迫使先前经验的意向对象发生一种变革——所有这些事件按照体验的本质是不可能出现在体验领域内的。在绝对的领域中没有争执、假象和他在的地盘。这是一个在绝对位置上的领域。

这样便在各方面都很明显，所有在事物世界中对我来说此在的东西，原则上只是臆断的现实；相反，将这个世界看作此在的这个自我本身（除去那些“被我”归之于事物世界的东西），或者说，我的体验的现实性才是绝对的现实，它通过无条件的、必不可少的设定而被给予。

所以，世界的命题，即“偶然”命题便与我的纯粹自我、自我生活的命题，即“必然”命题、绝对无疑的命题相互对立起来。所有真实地被给予的事物也可能是不存在的，但真实地被给予的体验却不可能不存在：这便是规定了这个必然性和那个偶然性的本质规律。

显然，各种现实体验的存在必然性并不因此就成为纯粹的本质必然性，就是说，并不因此而成为一个本质规律的纯粹本质类别；这种存在的必然性是一个事实的必然性，之所以这么说是因为事实，在这里是指它的此在本身，也包含本质规律的成分。

一个纯粹自我一般和一个体验一般的本质中包含着反思的观念可能性，这种反思具有一个明见地必不可少的此在命题的本质特征。[16]

上面所进行的思考表明，从对世界的经验考察中得出的证明无法以绝对的肯定性来向我们保证世界的存在。世界的可疑并不是指存在着某些对抗那种一致的经验所具有的巨大力量的理性动机，世界的可疑的意义在于，怀疑是可以思议的，而对世界的怀疑可以思议恰恰是因为虚无的可能性作为原则可能性永远不会被排除。任何无论多么巨大的经验力量都可能渐渐被抵挡住并且被压倒。但这对体验的绝对存在没有丝毫改变，体验始终是所有东西的前提。

于是我们的考察便达到了高峰。我们获得了我们所需要的认识。在这些对我们来说已形成了的本质联系中已经包含着对于推理来说极为重要的前提，我们想由此推出整个自然世界与意识领域的原则上的可分离性；我们可以相信，笛卡尔（为了别的目的所进行的）沉思的尚未发挥充分影响的核心在这些推理中将最终获得它应有的合理性。当然，还需要做几个简单的补充才能达到我们的最终目的。我们暂时先在有限的有效性范围内进行我们的推论。

---

[1] 在他自己的书上，胡塞尔通过下列扩充对这个问题作了进一步的澄清：“在排除了自然经验、通常意义上的经验的普遍基地之后还能留下可能的经验和经验基地吗，甚至还留下一门可能的科学的存在基地吗？如果整个世界‘被排斥’了的话，还能留下来一些什么呢？

“宇宙难道不是存在者之和吗？讯问还‘留下’些什么难道有意义的吗？实际上，这个表述是不确切的，因为，从感性实在世界出发来考虑，它会使人想到它是一种将一个部分从一个整体中取走，从一个实在的联系中取走。但这个问题可以在下列形式中保持它的好的意义：如果宇宙，所有的实在性都被加了括号，那么还有什么可以被设定为存在的？”（《胡塞尔全集》第3卷，第2册，第485页。）

[2] [编者注]在《观念》的附页中，胡塞尔加入了对更广泛的思维的展望：“如果现象学的悬搁将宇宙——如我们先前认为的那样，所有存在者——判为无效，那么还能留下些什么，这个问题将会得到这样的解答。留存下来的，或者毋宁说通过这种悬搁才刚刚打开的是一个绝对的存在区域，一个绝对的或者‘超越论’主体性的存在区域——它不是总的实在性区域宇宙的一部分区域，毋宁说是一个原则上与这

个实在性区域以及它的所有特殊区域区分开来的区域，但绝不是在划界的意义上的区分，似乎它补充性地与世界联在一起并与它一同构成一个包罗万象的总体一样。世界自身是一个总体性，就其意义来说，它不允许有任何扩展。但这里会表明，绝对的或超越论的主体性的区域以一种特别的、完全独立的方式'在自身中包含着'实在的宇宙，或者说'在自身包含着'在任何扩展了的意义上的所有可能的实在世界和所有世界，就是说，它通过现实的和可能的'意向构造'而将它们包含于自身之中。”（《胡塞尔全集》第3卷，第2册，第590—591页。）

[3] [编者注]"近代"是根据胡塞尔的修改而加入的（参阅《胡塞尔全集》第3卷，第2册，第486页）。

[4] [编者注]胡塞尔在他的书中补充道："自由地变更着，在纯粹的总体中直观出常项，持续的一般之物"（《胡塞尔全集》第3卷，第2册，第487页）。关于本质变更的学说请参阅本文选中"通过本质变更进行的本质直观"一章。

[5] Anschauen一词中的An，有向某处或某物的意思。——译者

[6] [编者注]原文根据胡塞尔的一个修改而有所变动（参阅《胡塞尔全集》第3卷，第2册，第489页）。

[7] 指作为意向客体的思维。——译者

[8] 参阅前面第19节[在本书"事实和本质"中第15节——编者注]。

[9] 参阅前面第15节[这里第9节——编者注]。

[10] [编者注]胡塞尔在他的书中补充道："一个贯穿在整个心理学文献中的混淆"（《胡塞尔全集》第3卷，第2册，第493页）。

[11] 我们在这里，在这本著述中是在严格的意义上运用"原则性的"这个词，它涉及到最高的，因而也是最彻底的本质一般性或者说本质必然性。

[12] 即空间事物的存在。——译者

[13] 在我的哥廷根讲座中（即自1904年夏季学期以来的讲座中），我放弃了我（由于还受到当时流行的心理学观念的影响）在《逻辑研究》中对这种素朴的和被奠基的直观之间关系的不充分的阐述，而用修改后了的阐述来代替它，并且，我在这些讲座中还陈述了我的进一步研究——此外，这些陈述在此期间产生了术语方面和纯文献方面的影响。我希望在《年鉴》的后面几卷中能发表这些以及其他一些在讲座中早已利用过的研究。——[编者注]以后这些研究并未发表。

[14] [编者注]胡塞尔后来对这段话以及整个这一节都不满意，这一点可从下列边注（约产生于1924年）中看出来："绝对被给予性和其相关物，'绝对之物'的定义是错误的。这里涉及的是，事物被给予性并不仅仅作为通过映射而产生的被给予性而存在，而始终是，并且必然是假定的被给予性，这从任何当下点，从事物真实地作为现在存在着和如此存在着的事物而被给予的任何一点来看都是如此。事物所给

予的任何东西都有可能是错误的要求，这取决于一致性的感知的进程。而对于内在存在来说则不存在这个问题。即使对将要到来的存在的一个假设不确切，即使这存在不再到来，只要这个存在被经验到，那么这个对于现实地被经验之物的经验信仰便必然不受进一步感知的进程的影响。”（《胡塞尔全集》第3卷，第2册，第597—598页。）
在这个意义上，胡塞尔对这段文字中的关键的句子作了许多修改。如果人们加以注意的话，那么这段文字应当是这样的：“但我们首先从其他的方面对事物和体验进行特殊的对比。我们说，体验不作为合乎感知的当下通过映射来展示自身。这意味着，体验知觉是对某物的素朴的直观，这个某物的全部当下内涵在它现在的每一点上是在知觉中作为‘绝对之物’被给予，而不是通过单方面的映射作为显现方式中的同一之物被给予。我们关于事物被给予性所作的一切陈述，在这里失去了它们的意义，这个问题必须得到具体的完全澄清。一个感受体验不会单方面的映射自身。如果我把目光朝向这体验，我便可在这体验的沿续的当下任何一点上获得一个绝对之物，它不具有任何可以这样或那样地展示出来的方面。我可以思索真的和假的，但这处于目光中的东西，却是连同它的质、它的强度等等绝对地存在于此，它不是假定地、单方面地被经验到。”（《胡塞尔全集》第3卷，第2册，第494—495页。）
胡塞尔还用下列边注证实了这些修改：“是的，接下来后面几页涉及的是面的被给予性（Seitengegebenheit），尔后是开放的假定和虚无的可能性”（《胡塞尔全集》第3卷，第2册，第494页）。

[15] [编者注]这句话的后一部分是胡塞尔后来加上去的（参阅《胡塞尔全集》第3卷，第2册，第495页）。

[16] 这里涉及的是经验主义必然性的一个十分突出的情况，这些必然性曾在第6节倒数第2段落[在本书的“事实和本质”这一部分的第6节；编者]被提到过。请参阅《逻辑研究》新版第2卷，第3项研究。

三、纯粹意识的领域

21.自然世界作为意识相关物

紧接着前一章的结论，我们进行下列思考。我们人类经验的实际进程是这样的一种进程，它迫使我们的理性去超越直观被给予的事物（笛卡尔的想象事物）并给它们赋予“物理学的真理性”。但这种进程也可以是另外一种情况。我们可以想象，如果人类的发展从未超出并且永远不会越出前科学的阶段，那么物理学的世界尽管有其真理性，但我们对此一无所知。我们也可以想象，物理学的世界是另一种世界，具有和现在实际发生效用的规律不同的规律系统。这样，人类经验的进程便会两样。但我们这里考虑的不是以上这两种情况。我们在这里想象的毋宁说是另外一种情况，即我们的直观世界是最终的世界，在它“后面”根本不存在一个物理世界，就是说，知觉事物不具有数学上和物理学上的可规定性，经验的被给予性排除我们所具有的任何一种物理学。这样，只要作为概念构成和判断构成之基础的经验论证得以废止，经验联系也就相应地与现在实际上存在的经验联系不同。但总的来说，“事物”在我们以“素朴经验”（知觉、重复回忆等等）为题所进行的给予性直观范围内会像现在一样地展现给我们，会在显现的杂多中作为意向统一而持续地保持自身。

但我们也可以在这个方向上继续向前走；在对事物客观性——作为经验意识的相对物——的思想分化中，我们不受任何限制。这里始终须注意：我们在这里对事物作出陈述，我们争论它们的存在或不存在，它们的如此存在和另外存在，我们作出理性的决断；这里的事物是作为经验的事物而存在的。唯一规定了这些事物的意义的是经验，并且，由于这里谈的是事实的事物，所以更进一步说，规定了它们意义的是在其具有特定意义的经验联系中的现实经验。但是，如果我们对经验的体验种类，尤其是事物知觉的基本体验进行本质考察，观察

它们的本质必然性和本质可能性（我们显然能做到这一点），然后从本质上密切关注受到论证的经验联系和本质可能变化：那么我们的事实经验的相关物便会产生出来，它被称作"现实世界"，是杂多可能的世界与非世界的一个特殊情况，而这些世界和非世界无非是"经验意识"的观念连同或多或少被整理过的经验联系所具有的本质可能变化的相关物。因此，人们不应当受事物相对意识而言的超越以及事物的"自在存在"这类用词的迷惑。事物超越的本真概念，即作为所有关于超越的合理陈述的标准的那个概念，本身无法从任何地方被获取，因此，它只能产生于知觉，或者说，产生于我们称之为证明性经验的那种具有某种特性的经验联系的本身本质内涵中。这个超越的观念因而是这种证明性经验的纯粹观念的本质相关物。

这一点适用于任何一种可想象的、可以作为现实或可能来探讨的超越。一个自在存在的对象永远不会是一个与意识和意识自我无关的对象。事物，无论是未被看见的事物，还是实体可能的事物，即不是被经验到的，而是可被经验的那种事物，或者说，也许可被经验到的事物，它们都是周围世界中的事物。可经验性永远不意味着空泛的逻辑可能性，而是意味着一种在经验联系中被论证了的可能性。这种经验联系本身完全是一种"动机说明"[1]的联系，它不断接受新的动机说明并且改造已形成了的动机说明。就其理解、或说规定的内涵来看，动机说明是各种各样的，它所涉及的事物或是"熟知的"、或是"完全不为人知的"、或是"未被发现的"，换言之，就被看见的事物而言，动机说明涉及的或是它的已知方面，或是未知方面，根据这些情况的不同，动机说明或是丰富的，或是不够丰富，在内容上或多或少受到限制，或模糊、或不太模糊。这里的问题仅仅在于这些联系的本质构形，它们将根据所有可能性而受到纯粹本质的探讨。本质在于，那些始终是实在的、但却未被现实地经验到的事物可以成为被给予，这意味着，这个事物属于我的经验现实的未被确定、但可被确定的视域。但是，这个视域是本质地依附于事物经验本身的未确定成分的相关

物，而这些未确定成分则——始终合乎本质地——开辟了充实的可能性，这些可能性不是随意的，而是按其本质类型显露出来的、得以动机说明的可能性。所有现实经验都超越出自身而指明可能的经验，这些可能经验本身又指明新的可能经验，如此无限地进行下去。并且所有这些都是根据合乎本质地受到规定的、受到先天类型制约的方式和规则来进行的。

实际生活和经验科学的任何一个假定的开端都与这个可变的、然而始终一同被设定的视域有联系，世界命题通过这个视域而获得其本质意义。

22.一个在我们的世界之外存在的世界的逻辑可能性和实事背谬

对在这个世界之外的实在的假设在"逻辑上"当然是可能的，这里显然不存在形式上的背谬。但如果我们询问这个世界的有效性的本质前提，询问它的意义所要求的证明方式，询问原则上由超越之物的命题——无论我们如何合理地把超越之物的本质普遍化——所规定了的整个证明方式，那么我们便会认识到，这个实在之物必须必然地是可经验的，它不仅对一个借助于空泛的逻辑可能性而想象出来的自我，而且对作为其经验联系的统一的任何一个现实的自我来说都是可经验的。但人们可以看到（当然我们这里还没有达到能够做具体论证的程度，以后进行的分析才能为这种具体论证提供前提），对一个自我来说可认识的东西，原则上必然也对每个自我来说可认识。尽管实际上不是也不可能每个自我都与任何自我具有"同感"的关系，例如，我们不会与在最远的星球上可能生活着的智慧生物有同感联系，但是从原则上看，存在着建立一种同理解（Einverst　ndnis）[2]的本质可能性，所以也就还存在着这样一种可能性，即通过现实经验的联系，事实上已分类了的经验世界结合成为一个唯一的交互主体的世界，结合成这个统一的智慧生物的世界（人类集团的普遍扩展）的相关物。如果人们考虑到这一点，那么这个世界之外的实在，即我们的现实经验所确定的那个时空世界的形式逻辑可能性便会表明是实际上的背谬。

如果真的有诸世界，诸实在事物，那么构造它们的经验论证就必须能够以上面一般描述过的方式进入到我的经验以及每个自我的经验中来。不言而喻，存在着某些不能在人类经验中得到确定证明的事物和事物世界，但这种情况事实上的原因仅仅是在于人类经验事实上的局限性。

23.作为世界毁灭后之剩余的绝对意识

另一方面，所有这些并没有表明，一定存在着一个世界，一个事物。一个世界的存在是某些通过一定的本质构形而显露出来的经验杂多的相关物。但是，不能认为，现实的经验只能在这种联系形式中进行；从知觉的本质以及经验直观的其他有关类型中我们也无法纯粹地得出这种论断。毋宁说很容易想象的是，经验通过争执，不仅仅是个别地溶解为假象，也不是每个假象都像人们所说的那样表明一个更深刻的真理，并且每个争执在当时都是更广泛的经验联系为保持其总的一致性所需要的东西；可以想象，在经验中云集着许多无法解决的、并且不仅仅是对我们来说不可解决，而且是自在地不可解决的争执，经验会一下子反对那种让它坚持其对事物设定的要求，经验的联系会丧失那些映射、立义、显现的固定的规则顺序——于是世界不再存在了。或许，在此同时，在某些范围内会构成粗糙的统一性，构成直观的临时支撑点，但这直观仅仅是事物直观的同义词，因为它们完全无力构成那种无论是否被感知都"自在地"存在着的彻底的"实在"、持续的统一。

如果我们现在接受我们在前一章末尾所获得的结论，即我们考虑包含在每个事物超越的本质之中的虚无的可能性，那么就会很明显，意识的存在，每个体验流的存在尽管必然会受到对世界的毁灭的改变，但它特有的生存却未受到触动。就是说，它只是受到改变而已。因为对世界的毁灭无非相关地意味着，在任何体验流中（在一个自我的体验的完全的，即双方面被无限设定的总河流中），某些受到整理的经验联系被排除掉了，并且与此相应，以这些经验联系为依据的理

论理性联系也被排除。但这并不表明其他的体验和体验联系也被排除掉了。就是说，实体存在，通过显现而合乎意识地展示并证明自身的那种存在对于意识本身的存在（在体验流的最广泛的意义上）来说并不是必要的。

所以，内在的存在无疑是在绝对存在意义上的存在，它原则上不依赖于其他事物便可生存。

另一方面，超越的“事物”的世界则完全依赖于意识，这意识不是指从逻辑上想象的意识，而是现实的意识。

这一点在上面的阐述中（在前一节中）已经最一般地得到澄清。一个超越之物通过某些经验联系而被给予（但原则上只是有保留地被给予）。[3]它直接地并且日趋完善地在表现为一致的连续知觉中，在以经验为依据的思维的某些方法形式中被给予，同时它或多或少间接地受到明确的、不断进步着的理论的规定。我们假定，意识及其体验内涵和进程自身确实是这样一种类型，以致意识主体在经验和经验思维的自由理论行为中能够进行所有这些联系（同时我们也可以将与其他自我和体验流的相互理解也一同算进去）；我们再进一步假定，确实存在着相应的意识规则，意识进程这方面不缺乏任何对于一个统一世界的显现以及对这个世界的理性理论认识所需要的东西。我们现在要问，在设定这一切之后，难道不能想象相应的超越世界不存在吗？这难道不是背谬吗？

所以我们看到，意识（体验）与实在存在无非是受到同样整理的两种存在而已，它们和睦地住在一起，不时地相互“发生关系”或相互“联接”在一起。而只有本质相近的东西，只有同样具有在相同意义上的特有本质的东西才能在真正的意义上相互联结，构成一个整体。内在的或绝对的存在和超越的存在这两者尽管都被认为是“存在着的”，

都被称为“对象”，并且都具有其对象性的规定内涵：但很明显，这里在两方面都叫做对象和对象规定的东西，只是根据空泛的逻辑范畴来命名的。在意识与实在之间存在着一个真正意义上的鸿沟。这边是一个映射着的、永远无法绝对给予的、纯偶然的和相对的存在；那边是一个必然的和绝对的存在，原则上不须通过映射和显现（以假定的方式，这种方式不排除被感知之物的虚无的可能）[4]而被给予。

所以很明显，尽管所有那些关于人的自我以及它在世界中的意识体验的实在存在的谈论以及关于所有那些与此相应的在“心理物理”联系方面的谈论在其意义上肯定受到出色的论证，意识，“纯粹地”看，仍然是一个自为封闭的存在联系，仍然是绝对存在的一个联系，无法向这个联系中塞入些什么，也无法从这个联系中抽取些什么；它不具有时空的外部，也无法存在于时空联系的内部，它无法从任何事物那里经验到因果性，也无法对任何事物运用因果性——前提是，这里的因果性是指通常意义上的自然因果性，即实在之间的依赖关系。

另一方面，将人和人的自我作为下属的个别实在包含于其中的时空世界，按其意义来说只具有意向的存在，就是说，只具有对意识来说在第二性的、相对的意义上的存在。它是一个被意识在其经验中设定的存在，它原则上只有作为那些受到论证的杂多现象所具有的同一之物才能被直观和被规定——除此之外它便是一个无（或者更确切地说，对它除此之外还会是什么的想法是一种背谬的想法）。[5]

24.现象学的观点和作为现象学领域的纯粹意识

这样，存在一词的通常意义就改变了。对我们来说第一性的存在，自身是第二性的存在，即，它本身只是在与第一性之物的“联系”中的存在。并不是好像有一种盲目的规律性秩序使得实在的秩序和联系必须朝向观念的秩序和联系。实在，无论是个别的事物的实在，还是全部世界实在，本质上（在我们的严格意义上）都缺乏独立性。它并不是在自身中的绝对之物，它并不是在第二性上与一个他物相联系，相反，它在绝对意义上是无，它根本不具有“绝对的本质”，它仅

仅具有某些原则上的意向之物、被意识之物、合乎意识地被提出之物、显现之物的本质。

现在我们把我们的思想重新引回到第一章，引回到我们关于现象学还原的考察上去。现在很明显，实际上相对于自然理论观点（它的相关物是世界）而言，一种新的观点必定是可能的，它虽然排斥了心理物理的全部自然，但还保留着一些剩余的东西——绝对意识的全部领域。即我们不在经验中素朴地生活，并理论地研究被经验之物，超越的自然，而是进行"现象学的还原"。换言之，我们不是以素朴的方式从事属于自然构造意识的活动及其超越的命题，并且受这些行为中的始终更新的超越命题动机的规定，——我们判这些命题为"无效"，我们抛弃它们；我们将我们的理解的和理论研究的目光放在纯粹意识及其绝对特征上。它正是作为被寻找的"现象学剩余"而留存下来的东西，尽管我们将全部世界连同所有事物、生物、人，包括我们自己"排除"掉了（或者，最好是说"加上了括号"）[6]。我们实际上什么也没有丧失，但却获得了全部绝对的存在，它（正确地理解的话）将所有世界的超越都隐藏在自身之中，将它们在自身之中"构造"起来。

我们现在对此进行个别的说明。在自然的观点中，我们进行所有这些行为，通过它们，世界对我们来说是此在的。我们素朴地生活在知觉和经验中，生活在这些设定性的行为中，在这些行为中，事物统一性显现给我们，并且不仅显现出来，而且在"存在"，"现实"这种特征中被给予。在从事自然科学的同时，我们进行受到经验逻辑整理的思维行为，在这些行为中，像被给予的现实那样而被接受的现实合乎思维地受到规定，在这些行为中也根据这些直接经验到的和被规定的超越而推演出新的超越。在现象学的观点中我们在原则一般性中禁止所有这些认识命题的进行，即我们把所有已进行的命题"加括号"，为了进行新的研究我们"抛弃这些命题"；我们不在这些命题中生活，不进行这些命题，而是进行指向它们的反思行为，我们将这些反思行为理解为绝对的存在，它们正是这样一种存在。我们现在完全生活在这

种第二阶段的行为中，这些行为的被给予性是绝对体验的无限领域——现象学的基本领域。

25.超越论的前考察的意义

显然每个人都能进行反思并在意识中将这种反思置于他把握的目光中；但这样进行的反思还不是现象学的反思，并且，这里被把握的意识也不是纯粹的意识。我们所进行的彻底的考察对于获得这样一种认识是必要的，即存在着，并且可以存在着纯粹意识领域这种东西，它不是自然的组成部分；并且，自然只是作为一个在这个领域中通过内在的联系而得以论证的意向统一才是可能的。这些考察对于进一步得出下列认识也是必要的，即这样一种统一是在完全不同的观点中被给予并且受到理论上的探讨，这里的观点的不同是相对于另一种观点而言，在后一种观点中，受到探讨的是"构造着"这个统一的意识和其他所有的意识。这些考察是必要的，它使得我们在以自然科学为基础的世界观的漂亮名称下徒劳地试图摆脱的那种哲学贫困的原因得以明了，超越论的意识考察不能意味着自然考察或者将自然考察设定为前提，因为在意识考察的超越论观点中，自然被加了括号。这些考察对于进一步获得如下认识也是必要的，即我们以现象学还原的形式将整个世界放在一边不论，这种做法完全不同于那种对全面联系，无论是必然联系还是事实联系中的成分的单纯抽象。如果这种意识体验不与自然相交织就无法想象，就像颜色无广延便不可想象一样，那么我们就无法做到我们必须做的事情，即把意识看作是一个自为的、绝对特有的区域。但人们必须看到，通过从自然中的这种"抽象"所获得的只能是自然之物，而永远不会是超越论的纯粹意识。并且，现象学的还原重又意味着仅仅将判断限制在全部现实存在的有联系的部分上。在所有现实科学中，理论的兴趣都限制在总的现实的特殊领域，只要那些跑来跑去的实在联系不强迫人们去研究其他的领域，那么其他的领域便始终处在考察的范围之外。在这个意义上，力学从光学的事件中"抽象"出来。然而，每个自然研究都知道，现实性的领域却不因此而

被孤立，整个世界最终还是一个唯一的"自然"，而所有自然科学都是一门自然科学的分支。但是，作为绝对本质的体验领域的情况则完全有本质的不同。它自身是完全封闭的，但却没有将它与其他区域划分开来的界限。因为，为它划界的东西必定和它具有本质共性。但它却是在我们的分析所表明的确定意义上的绝对存在的大全。它按其本质来说是独立于所有世界和自然的存在的，因为它表明自身是意识的相关物；自然仅仅作为在有规则的意识联系中构造着自身的东西而存在。

26.结论。所有实体通过"意义给予"而存在。非"主观观念论"

在某种方式上，并且用小心选择的词句，人们可以说：所有实在的统一都是"意义的统一"。意义的统一（我再次强调：并不是因为我们可以从某些形而上学的结论中演绎出，而是因为我们可以在直观的、确定无疑的方法中指明）以意义给予的意识为前提，而意义给予的意识是绝对的，它自身不再通过意义的给予而存在。如果人们从自然实在中，从可能经验的统一中抽出实在的概念，那么"宇宙"、"全部自然"显然就相当于实在的大全；但是，将它等同于存在的大全并且把它本身绝对化，这是一个背谬。一个绝对的实在完全可以看作是一个圆的四方形。实在和世界在这里是某些有效的意义统一的称号，即这样一些"意义"的统一，它们与某些按其本质恰恰是这样而非那样地给予着意义、并指明着意义有效性的绝对、纯粹意识的联系有关。

谁针对我们的说明进行指责，认为这是把所有世界都变成主观的外表并且投入到"贝克莱观念论"的怀抱中去，我们就可以反驳谁，他没有把握这个说明的意义。世界的完全有效的存在作为实在大全并未被抽掉某些东西，就像人们否认四方形是圆形时（在这里可以自明地看到）并未从四方形的完全有效的几何存在中未抽掉任何东西一样。这里并没有"改变"对实在现实的"说明"或否定实在现实，而只是取消了对实在现实的背谬解释，即与实在现实固有的明确意义相矛盾的解释。这种背谬解释产生于对世界的哲学绝对化中，这种哲学绝对化对

于自然的世界考察来说完全是陌生的。这个世界恰恰是自然的，它素朴地生活于我们描述过的总命题的进行过程中，因而它永远不会是背谬的。只有当人们进行哲学思维，当人们在寻求关于世界的意义的最终答案时没有注意到，世界本身的全部存在只是某种"意义"，而这意义是以绝对意识这个意义给予的领域为前提的；[7]并且，当人们没有与此一致地注意到，这个领域、这个绝对起源的存在领域是一个可进行直观研究的领域，它拥有无限丰富的、具有最高科学威仪的明确认识；只有这时，背谬才会产生。诚然，我们至此尚未指明最后这一点，它将在研究的进程中得以明了。

最后还须注意，在前面所作的思索中，我们一般地谈到关于自然世界在绝对意识中的构造。这种一般的谈论不应引起人们的反感。因为我们不是从上而下地贸然地作出哲学的奇想，而是根据在这个领域中系统的基本工作，将小心获得的认识集中在这一般性的描述中。有科学经验的读者可以从这里论述的概念规定性中得出这一结论。人们可以明显地，并且也应当明显地感受到，有必要进行进一步的陈述并填补那些留存的缺口。后面进一步的阐述将大量地提供对迄今为止的概述的具体性说明。但须注意，我们的目的不是在于提供这种超越论构造的详细理论并随之提出对这个实在领域而言的新"认识论"，而是仅仅在于使一般的思想得以明了，这种思想可以有助于获得超越论纯粹意识的观念。对我们来说，根本性的东西在于明白，现象学的还原作为对自然观点或自然观点总命题的排除是可能的；并且，在还原之后，绝对的或超越论纯粹的意识作为剩余留存下来。把实在强加给这意识，这是一种背谬。

---

[1] 必须注意的是，"动机说明"这个现象学的基本概念是我在《逻辑研究》中对纯粹现象学的领域进行划分时产生的（作为对与超越的实在性领域有关的因果性概念的对照），它是对动机说明这个概念的一般化，例如，根据动机说明的原有含义，我们可以这样来说目的意愿，即：目的意愿为手段意愿作了动机说明。此外，动机说明的概念出于一些根本原因而经历了几次转变，与此相应的等价概念变得不

再是危险的了，而且显得是必然的，只要现象学的事态能得到澄清。——[编者注]关于动机说明的概念请参阅《观念》第2部，《胡塞尔全集》第4卷，第220页以后。

[2] 这里的Einverst　ndnis的原义是同意，它与内感知的同感（Einfühlung）相对应，所以这里译作同理解。——译者

[3] [编者注]括号中的内容是根据胡塞尔在他自己的书中的补充所加（参阅《胡塞尔全集》第3卷，第2册，第498页）。

[4] [编者注]括号中的内容是根据胡塞尔在他自己的书中的补充所加（参阅《胡塞尔全集》第3卷，第2册，第499页）。

[5] [编者注]括号中的内容是根据胡塞尔在他自己的书中的补充所加（参阅《胡塞尔全集》第3卷，第2册，第499页）。

[6] [编者注]括号中的内容是根据胡塞尔在他自己的书中的补充所加（参阅《胡塞尔全集》第3卷，第2册，第499页）。

[7] 我允许自己在这里为了使对照更有感染力而将“意义”这个概念作极端的、但却是合法的扩展。

《不列颠百科全书》-条目[1]

“现象学”标志着一种在上世纪末、本世纪初在哲学中得以突破的新型描述方法以及从这种方法产生的先天科学，这种方法和这门科学的职能在于，为一门严格的科学的哲学提供原则性的工具并且通过它们始终一贯的影响使所有科学有可能进行一次方法上的变革。随着这门哲学现象学的产生，一门新的，在方法和内容上与它平行，但开始时尚未与它区分开的心理学学科得以形成，这便是先天纯粹的、或“现象学的心理学”，这门心理学提出变革的要求，它要求成为原则性的方法基础，只有在这个基础上，一门科学上严格的经验心理学才能成立。对这门距自然思维较近的心理学的现象学的解释可以被看作是一个引子。我们可以从这个初级阶段进一步上升，达到对哲学现象学的理解。

---

[1] [编者注]这篇文字是“现象学”这个条目的第4稿，也是最后一稿，这个条目是胡塞尔1927年为《不列颠百科全书》撰写的。它反映了胡塞尔在20年代将在现象学的意义上构思起来的心理学引入超越论现象学的努力。这篇文字选自W·比梅尔整理出版的《胡塞尔全集》第9卷：《现象学的心理学》。

一、纯粹心理学，它的经验领域，它的方法，它的作用

1.纯粹的自然科学和纯粹的心理学

近代的心理学是关于在与时空实在具体联系之中的“心理之物”的科学，即关于在自然中可谓自我类（ichartig）的事件连同所有那些作为心理体验（如经验、思维、感受、意愿），作为能力和习惯不可分割地包含在这类事件中的东西的科学。经验揭示了心理之物仅仅是人和动物的存在层次。因而心理学是具体人类学或动物学的一个分支。动物实在从其基本层次来看是物理实在。作为物理实在，它们被包括在物理自然的封闭联系中，这个物理自然是第一意义和确切意义上的自然，它是一门纯粹自然科学的总课题。对动物肉体的科学研究也被纳入这门科学之中。如果与此相反，动物世界在心理之物方面成为课题，那么首先要问，一门纯粹的心理学在何种程度上有可能与纯粹自然科学平行。在某种范围内，纯粹心理学的研究显而易见是可以进行的。我们应当感谢这种研究为我们提供了根据心理之物的固有本质规定而得出的那些心理之物的基本概念，这些概念必定深入到心理学的其他的、心理物理的基本概念中去。但一开始并不能明显地看到，纯粹心理学作为一门自身严格划分的心理学学科以及作为一门与纯粹物理自然科学现实平行的学科，它的观念在多大程度上具有合理的、并且必然可以实现的意义。

2.自身经验和共同经验的心理之物。对意向体验的总的阐述

要想论证和展开这个主导思想首先需要澄清经验的特殊性，尤其是要澄清关于心理之物的纯粹体验以及这个由经验所揭示并应成为纯粹心理学课题的纯粹心理之物本身的特殊性。当然，我们首先要澄清那些最直接的经验，它为我们揭示了我们本身的心理之物。

将经验的目光朝向我们的心理之物，这种朝向必然是作为反思，作为对原先朝向其他事物的目光的转向来进行的。任何经验都可以进行反思，但任何经验也可以用其他任何一种方式进行，我们以这种方式与实在对象和观念对象打交道，如思维的方式，在感情和意愿中评价和追求的方式。所以，我们有意识地去从事的那些东西仅仅是处于我们目光中的各种事情、思想、价值、目的、手段，却不是它们在其中被我们意识到的心理体验本身。反思才使它显示出来。通过反思，我们不是去把握事情、价值、目的、有用性，而是去把握它们在其中被我们"意识到"，对我们在最广泛意义上"显现出来"的那些相应的主观体验。因而这些体验都叫作"现象"，它们的最一般的本质特征在于，它们是"关于某物的意识"，"关于某物的现象"，——关于各种事物、思想（判断行为、原因、结果），关于计划，决定、希望等等的意识或现象。所以在心理体验这个日常用语的表述的意义中包含着这样一种相对性，即知觉某物，回忆或思考某物，希望某物，畏惧某物，决定某件事情，如此等等。如果这个"现象"王国表明自己是一门纯粹的、仅与这些现象有关的心理学学科的可能领域，那么现象学的心理学的称号也就不言而喻了。对作为意识，作为关于某物的显现的存在的基本特征的术语表述来自经院哲学，即意向性。在非反思地意识到某些对象的同时，我们"朝向"这些对象，我们的"意向"指向这些对象。现象学的目光转向表明，这种朝向是内在于相应体验中的本质特征，体验是"意向的"体验。

在这个概念的一般性中包含着极为多样的种和类。关于某物的意识不是对这个某物的空泛的拥有，每个现象都具有它自己的意向的总形式，但同时具有一种结构，这种结构在意向分析中可以一再地被分解为各成分，而这些成分本身是意向的。例如，在感知（如对一个骰子的感知）的出发点上进行的现象学反思会导向一种杂多的、然而却综合统一的意向性。随着"方位"，即或右或左、或近或远及其相应的"角度"的区别的变换，显现方式也不断地有所区别。此外还有在当时

“本真地被看到的前面”和“非直观的”、相对来说“不确定的”，但却“一同被意指的”后面之间的显现的区别。在对显现方式的河流和其“综合”方式的关注中可以发现，这条河流的每个阶段和每段距离都已经自为地是一个“关于什么的意识”，但是，在新阶段不断出现的过程中，关于这同一个对象的综合统一的意识得以形成。一个知觉过程的意向结构具有其固定的本质类型，如果一个物体事物应当素朴地被感知的话，那么这个本质类型便必然要在其特殊的复杂性中被实现。如果对同一个事物在其他方式中，如在重复回忆、想象、反映的展示方式中是可直观的，那么知觉的所有意向内涵在某种程度上又会回来，但是所有这些内涵都在相应的方式上有了特殊的变化。这也适用于心理体验的任何其他的种属：判断的、评价的、追求的意识不是对各自判断、评价、目的、手段的空泛的意识到。毋宁说，它们是带着一种与它们相符合的、并且固定的本质类型而在流动的意向性中构造起自身。——心理学在这里面临着一项普遍的任务：系统地研究意向体验的典型形态，意向体验的可能变化的典型形态，意向体验向新形态的各种综合的典型形态，和由基本意向性所组成的意向体验的结构构成的典型形态，并且从这里出发进而达到对体验的总体，对心灵生活的总类型的认识。——显然，彻底完成这项任务，就会提供不仅仅对心理学家本身的心灵存在有效的认识。

我们不仅可以通过自身经验，也可以通过陌生经验来了解心灵生活。这个新型的经验来源不仅提供与自身经验类似的东西，而且还提供新的东西，只要它合乎意识地论证“自身之物”与“陌生之物”的区别以及论证对我们所有人而言的共同生活，特别是经验。恰恰是这种论证为人们提出了一项任务，即从现象学上根据所有相关的意向性来说明共同生活。

3.纯粹心理之物的封闭领域。——现象学的还原和真正的内在经验

现象学的心理学的观念是包含在整个产生于自身经验以及产生于奠基于自身经验之上的陌生经验的任务范围中。但不明确的是，一个单一地和一贯地进行着的现象学经验是否会为我们创造这样一种封闭的存在领域，以至于一门单独与此有关的、纯粹摆脱了所有心理物理之物的科学能够得以形成。实际上这里存在着困难，这些困难使得心理学家们即使在布伦塔诺发现了意向性之后仍未看到这样一门纯粹现象学的心理学的可能性。这些困难涉及到真正纯粹的自身经验的形成，因而也涉及到真正纯粹的心理材料的形成。人们需要有一种能通向现象学领域的方法。这种"现象学还原"的方法因而是纯粹心理学的基本方法，是现象学的心理学所具有的所有特殊理论方法的前提。所有的困难最终都归结到心理学家的自身经验如何处处与外在经验，与外在的实在之物，与心理的实在之物相混淆这种方式上。被经验的"外在之物"不属于意向性的内在性，尽管经验本身作为关于外在之物的经验属于这内在性。对于其他各种朝向世界之物的意识来说也是如此。所以，如果现象学家想获得作为纯粹现象的他的意识，即个别的、但却是作为他的纯粹生活的总体的意识的话，他便需要有一种彻底的"悬搁"。就是说，他在进行现象学的反思过程中必须制止那种随此反思一同进行的、在非反思意识中活动的客观设定，并且制止任何将对他来说"在此存在"的世界扯入判断之中的做法。对这座房子、这个躯体，对整个世界的经验从其自身的本质内涵来看是并且始终是"关于这所房子"，这个躯体，这个世界的经验，就是说经验与被经验之物是不可分割的，对于所有具有客观朝向的意向来说都是如此。不可能只描述一个意向体验。哪怕是一个虚构的体验，一个不正确的判断等等，而不去描述在这个体验中被意识之物本身。对意识到的世界的普遍悬搁（对它的"加括号"）将对相应主体而言始终存在着的世界从现象学的领域中排除出去，但取代这个世界的位置的是这样或那样被意识到的（被感知、被回忆、被评判、被思考、被评价等等）世界"本身"，"括

号中的世界”，或者，取代这个世界或个别的世界事物的位置的是各种类型意识的意义（感知意义、回忆意义等等）。

这样，我们对现象学经验及其存在领域的第一个定义便得以澄清并得以补充。人们从在自然观点中设定的诸统一性回复到这些统一性在其中显现的诸多意识方式上，在这个回复过程中，这些与杂多性不可分割的统一也可以——但却是作为“加了括号的”——被归给纯粹心理之物，归给这些统一在其中展示的显现特征。因而，现象学（向纯粹“现象”，纯粹心理之物的）还原的方法在于：（1）对无论是在个别现象上，还是在整个心灵存在方面出现在心灵领域的客观设定进行方法上的、严格彻底的悬搁；（2）对杂多“现象”和统一性的方法上的把握和描述，这现象是指其对象性的统一性的显现，这统一是指在这些显现中形成的意义存在的统一。因而这里表明了现象学描述在“意识活动”和“意识对象”方面的双重方向。——在现象学还原的方法形态中的现象学经验是唯一真正的“内在经验”，是在任何充分论证了的心理学科学意义上的内在经验。它在自身本质中显然包含着这样一个可能性，即在方法上保持纯粹性的前提下连续地导向无限。只要在他人的当下化了的生活中可以进行相应的加括号并且可以进行对显现和显现者主观状况（“意识活动”和“意识对象”）的描述，还原的方法便可以从自身经验转到陌生经验上。尔后，在共同经验中被经验到的共同性不是还原到心灵的个别化了的意向领域上，而是还原到交互主体的、在其现象学的纯粹性中将所有这些领域连结在一起的共同生活的统一性上（交互主体性的还原）。于是关于“内在经验”的真正心理学概念便得到了充分扩展。

每个心灵都不仅包含着它的杂多意向生活的统一以及它作为一“客观”而朝向的所有那些不可分割的意义统一。与这个生活不可分割地结合在一起的是在这个生活中体验着的自我主体，它是一个同一的、集中了所有特殊意向性的“自我极”，是它在这个生活中形成的各种习惯

的载体。所以，纯粹地和具体地看，被还原的交互主体性也是一个在交互主体的纯粹意识生活中活动着的、纯粹的个人所构成的共同体。

4.本质还原和作为本质科学的现象学的心理学

现象学经验领域的统一在多大程度上保证了一门仅仅与这个领域有关的，即纯粹现象学的心理学的可能性？而不仅仅是保证了一门经验纯粹的，从所有心理物理之物中抽象出来的事实科学的可能性？先天科学不同于事实科学。在每一个封闭的可能经验的领域中实际上都可以从事实性普遍地过渡到本质形式（埃多斯）。这里也是如此。如果现象学的事实性不重要，如果它仅仅示范性地作为从事实的个别心灵和共同心灵向先天可能的（可想象的）心灵自由直观的变更的基础，并且如果现在理论的目光朝向在变更中必然保持的常项，那么这时在系统的进程中，一个特殊的"先天"的王国便产生了。随之产生的是本质必然的形式风格（埃多斯），这种风格必然贯穿于所有可能的心灵存在，包括个别的、综合联系的、封闭整体的心灵存在，只要这个存在"在想象上是可能的"，就是说是可以直观地被想象的。这种类型心理学的现象学无疑可以作为"本质现象学"来建立，它仅仅朝向不变的本质形式。例如，物体感知的现象学不是一份关于事实性地出现或者事实性地可期待的诸感知的报告，而是对不变的结构体系的揭示，没有这个结构体系，对一个物体的感知以及感知作为对这同一物体的感知所具有的综合一致的杂多便不可想象。如果现象学的还原已打开了通向现实的以及可能的内在经验"现象"的通道，那么奠基在这经验之上的"本质还原"的方法便打开了通向纯粹心灵的总领域的不变本质形态的通道。

5.纯粹现象学的心理学对精确经验心理学所起的原则性作用

自近代初人们便以精确的纯粹物理自然科学的榜样去寻求一门所谓"精确的"经验心理学，而这门经验心理学的绝对必然基础在于现象学的纯粹心理学。自然科学的精确性的原则意义在于，它是建立在一个先天的、在自身的学科中（在纯粹几何学、纯粹数论、纯粹运动学

等等）展开的整个可想象的自然的形式系统上。将这个先天的形式系统用于事实性的自然，模糊的、归纳性的经验便可以分享本质必然性，而自然科学本身便可获得新的方法意义，就是说，它可以从方法上将所有模糊的概念和规则加工成那些必然作为这些概念与规则的基础的理论概念和规律。尽管自然科学的方法与心理学方法之间有着本质区别，它们仍有其必然的共性，即心理学和任何一门科学一样，只能从"合乎本质之物"的合理性中获得其"严格性"（"精确性"）。没有先天的类型论，自我、或者说我们的自我，意识、意识对象以及整个心灵的存在都是不可思议的。随着对这门类型论的揭示——这里还包括与个别心灵和共同心灵的总体性观念不可分割的所有那些本质必然的和本质可能的综合形式——一个巨大的精确性领域得以形成，这个领域在这里甚至是直接地（不需经过边界的观念直观的中间环节）延伸到经验的心灵研究中。诚然，现象学的先天不是心理学先天的全部，因为心理物理的联系有其自身的先天。但很明显，后一种先天是以纯粹现象学的心理学先天为前提的，正如这种先天在另一方面以整个物理的（尤其是生物的）自然的纯粹先天为前提一样。

现象学的纯粹心理学的系统建立要求以下几点：

（1）描述那些包含在一个意向体验的本质中的诸统一，包括综合的最一般规律：意识与意识的每一个结合都产生出一个意识。

（2）研究那些带着本质必然性必然或者可能在一个心灵中出现的意向体验的个别形态；与此一致，研究与此有关的综合的类型论，包括连续性的或不连续的综合，和在有限封闭的或在开放的无限中持续的综合。

（3）对整个心灵生活的总形态进行指明并进行本质描述，这个总形态是指总的"意识流"的本质类型。

（4）"自我"这个称号（仍抽象于这个词的社会意义），就其所包含的"习惯"的本质形式来看，它标志着一个新的研究方向，即自我作

为恒常的"信念"（存在信念、价值信念、意愿决定等等）的主体，作为具有习惯、具有良好的知识、具有性格特征的个人的主体。

这种"静止的"本质描述最终总是导向发生学的问题，导向一门普遍的、根据本质规律而贯穿于个人自我的全部生活及其发展始终的发生学。所以，在第一个"静态现象学"基础上建立起更高阶段上的动态现象学或发生现象学。它探讨被动性的发生，这是第一性的、基础性的发生，自我作为主动的自我尚未加入这个发生过程。这是一门普遍、本质的联想现象学的新任务，这是对大卫·休谟的伟大的前发现的重新提出，他证明了先天的发生过程，在这个发生过程中，一个实在的空间世界在习惯的有效性中为心灵构造起自身。然后是个人习惯发展的本质论，在这个发展中，纯粹的心灵自我在不变的结构形式中是作为个人的自我而存在并且作为不断构造的自我而在习惯的持续有效性中被意识到。静态的、尔后是发生的理性现象学构成了一个有着特殊联系的更高级的研究层次。

二、现象学的心理学和超越论的现象学

6.笛卡尔的超越论转向和洛克的心理主义

一门纯粹现象学的心理学的观念不仅对于经验心理学起着如上所述的改革作用。出于深刻的原因，它也可以被当作对一门超越论现象学的本质说明的前阶段。从历史上看，现象学心理学的观念也非出于心理学本身的需要而产生。它的历史可以追溯到洛克的值得深思的基本著作并且可以追溯到从洛克那里产生，并由贝克莱和休谟所发起的冲击所带来的重要影响上。洛克已经出于心理学以外的兴趣而把目光限制在纯粹主体上。心理学在当时服务于由笛卡尔所引起的超越论问题。在笛卡尔的《沉思录》中，如下的思想已经成为一门第一哲学的指导思想：所有实在之物包括整个世界是为我们存在的并且只是作为我们自己的表象的表象内容，作为我们自己的体验生活的合乎判断地被意识之物、在最好条件下明见地被证实之物而如此存在着。这是对所有的，无论是真正的、还是非真正的超越论问题的动机说明。笛卡尔的怀疑方法是揭示"超越论主体性"的第一个方法，他的"我思"导向对超越论主体性的理智（mens）变成了纯粹的心灵（human mind），洛克带着超越论哲学的兴趣通过内在经验来系统地研究这个心灵。所以，他是通过内在经验的心理学来创立作为超越论哲学的心理主义的。科学的哲学的命运取决于对任何心理主义的彻底克服，这种克服不仅在于揭露心理主义的原则性背谬，而且也在于满足心理主义所具有的超越论的、重要的真理核心。心理主义是从所有关于主体之物的概念所具有的双重意义中获得其始终不断的、历史的力量源泉，而这种双重意义则是随着超越论问题的出现而一同产生的。对这个双重意义的揭示意味着对纯粹现象学的心理学（作为纯粹产生于内在经验的心理学的科学的、严格的形态）和作为真正超越论哲学的超越论现象学的明确划分，同时也意味着对这两门学科的相互比较。同

时，纯粹心理学的先行证实自己是一种达到真正哲学的手段。我们以对真正的超越论问题的说明为开端，超越论问题所具有的在意义上的模糊和不稳定性使人们（笛卡尔便是如此）常常把它推入歧途。

7.超越论问题

超越论问题的本质意义中包含着它的普遍性，世界以及所有研究这个世界的科学在这个普遍性中成为问题。超越论问题产生于对那种“自然观点”的普遍改造，现在整个日常生活和实证科学都仍停留在这种观点中。在这种自然观点中，世界对我们来说是自明存在的实在的总体，它始终被认为是一种无疑的现存。所以，这个世界是我们的实践和理论活动的普遍领域。一旦我们的理论兴趣放弃了这种自然观点并且在普遍的目光转向中朝向意识生活，即在其中世界只是对我们而言，为我们现存的“这个”世界的意识生活，我们便处于一种新的认识境界之中了。这个世界对我们所具有的意义（我们现在将了解这个意义），它的不确定的一般意义以及它根据实在个别性所确定的意义，是在我们自己的感知的、表象的、思维的、评价的生活的内在之中被意识到的意义，是在我们主观的发生中形成的意义；每个存在的有效性都是在我们自身之中形成的，每个论证这个存在有效性的经验和理论的明见性都是在我们自身中得以活跃并且不断地从习惯上为我们作出论证。这对任何定义上的世界都如此，包括那种自明定义上的世界，即这个世界是“自在并且自为”地存在着，无论我或谁是否偶然地意识到它。一旦这个在完整的普遍性中的世界与意识主体性发生联系，在这个主体性的意识生活中，世界作为各种意义的“这个”世界出现，那么它的整个存在方式便获得了一个不易理解的和有问题的维度。世界是作为一个仅仅主观上有效的、作为一个已经成为并应当受到论证的明见性的世界而出现的，它的这种“出现”，这种为我们的存在需要得到说明。对在空泛的一般性中的世界与意识的相关性的了解并不能使人理解，这个杂多的、稍纵即逝的意识生活如何会做到这一步，因而某些东西可以作为自在存在的东西出现在它的内在之中，并

且不仅仅是作为被意指之物，而且是作为在一致的经验中自身得到证明的东西而出现。显然，这个问题也延伸到所有的"观念"世界及其"自在存在"上（例如纯粹数字的世界或"自在真理"的世界）。人们尤其感到不可理解的是我们的存在方式本身。为我们而现存存在着的实在世界在我们（单个的和团体的）的意识生活中获得其意义和有效性。我们作为人本身却属于这个世界。从我们的世界意义上来说，当这个世界意义在我们的意识生活中为我们形成时，我们重又依赖于我们和我们的意识生活。要想说明这些，就必须询问意识本身和在它之中被意识的"世界"本身，因为这个世界恰恰是作为被我们意指的世界而唯独在我们之中获得了并且能够获得其意义和有效性，除此之外，难道还能用什么别的办法来说明吗？

我们再向前迈出重要的一步，这一步将把"超越论的"（与相对于意识的"超越"之存在意义有关的）问题提高到一个原则性的阶段上。这一步在于，我们要认识到这里所指明的这种意识相对性不仅涉及我们的世界的事实，而且在本质必然性中涉及所有可想象的世界。因为，如果我们在自由想象中变更我们的事实世界，将它过渡到任意的可想象的诸世界中去，那么我们也就不可避免地要变更我们自己，因为这个世界是我们的周围世界；我们将自己变为一种可能的主体性，它的周围世界便是被想象的那个世界，这个世界是可能的经验、可能的理论明见性的世界，是这个被想象的主体性的可能实际生活的世界。这个变动显然没有触动那些纯粹观念的世界，即存在于本质一般性之中、其本质包含着不变性的那些世界；但是，认识着这些同一性的主体的可能可变性却表明，这些世界的可认识性，即它们的意向的相关性不仅仅涉及我们的事实的主体性。随着对这个问题的本质把握，这里所需要的意识研究也变成了本质的意识研究。

8.心理主义的解决方法是一种超越论的循环[1]

现象学的纯粹心理学观念的提出指明了这样一种可能性，在彻底的现象学的还原中揭示意识主体在本质一般性中的特有本质，揭示意

识主体的所有可能形态。这也包括那些进行合理论证和证明的理性形态以及所有显现着的，被当作自在存在的、通过一致的经验证明的并在理论真理中规定的诸世界的形态。尔后，这门现象学的心理学在其系统的贯彻中似乎在自身中把握了存在与意识的相关性研究，并且这种研究从一开始便是在原则（同样是本质的）一般性中进行，就是说，现象学的心理学似乎是所有超越论说明的场所。然而，反之却不应忽略，心理学在其所有经验学科和本质学科中都是“实证科学”，都是在自然观点中的科学，而在自然观点中，始终现存的世界是研究的基础。无论心理学想研究什么，它的对象都出现在这个世界中的心灵和心灵共同体中。现象学的还原作为心理学还原，其作用仅在于获得动物实在的心理之物及其纯粹特有本质和其纯粹特有本质性的联系。这些心理之物即使在本质研究中也仍保留着世界的现存之物的存在意义，它仅与可能的实在世界相联系。心理学家作为本质现象学家也仅仅是素朴超越论的，他完全按照相对的词义，把可能的“心灵”（自我主体）当作是一个可能空间世界中的、始终被视为现存的人和动物。但如果我们不是使自然的、世界的兴趣，而是使超越论的兴趣在理论上占主导地位，那么整个心理学便获得了超越论问题的特征，就是说，它不能为超越论哲学附加任何前提。心理学的课题是作为心灵之物的意识主体性，超越论问题不应回溯到这种意识主体之上。

为了明晰地澄清这个关键之处，我们必须始终关注超越论问题的课题意义，并且考虑，如何根据这个意义来区分问题区域和非问题区域。超越论哲学的课题在于具体地和系统地说明那些杂多的意向相关性，这些相关性本质上属于一个作为相应可能主体性的周围世界的可能世界，对于这个可能的主体性来说，这个可能的世界是现存的，在实践上和理论上是可及的。就所有对于主体性而言现存的世界客体和世界结构的范畴看，这种可及性对于主体性来说意味着它们的可能意识生活的规则，这些规则必须首先在其类型论中得到揭示。这些范畴是“无生命的事物”，但也可以是人和动物连同它们的心灵内在。从这

里出发，一个可能现存的世界的完整存在意义应当普遍地、并且在所有对此世界而言构造性的范畴方面得到说明。与每个有意义的问题一样，这个超越论问题也设定了一个无疑存在的基础，这个存在必然包含着所有解决问题的手段。这个基础在这里便是那样一种意识生活的主体性，在这个意识生活中，一个可能的世界将自身构造成为现存的世界。另一方面，理性方法提出的一个自明的基本要求是，这个被设定为无疑存在的基础不能与超越论问题在其普遍性中提出质疑的那些东西相混淆。超越论问题的王国是超越论素朴性的整个王国，它因此包含着作为在自然观点中被运用的世界的任何可能世界。据此，所有实证科学连同它们的所有对象领域都必须受到超越论的悬搁，心理学以及所有在心理学意义上的心理之物也同样如此。所以，如果根据心理学，无论是经验心理学还是本质现象学心理学，来回答超越论问题，这都是一种超越论的循环。因而，超越论问题所依据的那种主体性和意识——我们在此面临着这个背谬的双关性——确实不可能是心理学所涉及的那种主体性和意识。

9.超越论现象学的还原和双重的超越论假象

因而人们据此会认为，“我们”是双重的，在心理学上，我们是在世界中现存的人，是心灵生活的主体，同时，超越论地看我们又是一个超越论的、构造着世界的生活的主体？这种双重性可以通过明见的指明而得到澄清。心灵的主体性、即在日常用语中被具体理解的“我”和“我们”，是在其纯粹的心理特性中通过现象学心理学的还原方法而被经验到的。在本质变化中，它为纯粹现象学的心理学提供了基础。在超越论问题中受到询问并且在其中被设定为存在基础的超越论主体性也并非是一种不同于“我自己”和“我们自己”的主体，但它却不是我们在日常生活和实证科学的自然观点中所发现的那种“我”和“我们”，后者已被统摄为对我们而言现存的客观世界的一个组成部分：超越论的主体性毋宁是指这样一种意识生活的主体，在这种意识生活之中，这些现存性和其他所有的现存性——对“我们”而言——通过某种统觉而

“创造”自身。作为在心灵上和肉体上现存于这个世界之中的人，我们是为“我们”而存在的；我们是一个杂多的意向生活的显现之物，是“我们”的生活的显现物，在这个“我们”的生活中，这些现存之物统摄性地连同它们的所有意义内涵“对我们”创造出它们自身。现存的（被统摄的）我和我们以一个（统摄着的）我和我们为前提，前者对于后者来说是现存的，但后者本身并不在同样的意义上现存。我们可以通过超越论的经验来直接达到这个超越论主体。正如心灵的经验为达到纯化需要还原方法一样，超越论的经验也需要还原方法。

我们在这里将引入“超越论的还原”，它是比心理学还原高一层次的还原，心理学的还原是随时都可以进行的，并且同样借助于悬搁来进行的纯化，超越论还原则是在此纯化之后进一步的纯化。超越论还原完全是普遍悬搁的一个结果，而普遍悬搁则包含在超越论问题的意义中。如果每个可能世界的超越论相对性都要求对这些世界进行普遍的“加括号”，那么，它也要求对纯粹心灵和与心灵有关的纯粹现象学的心理学加括号。通过这种方式，纯粹心灵变成了超越论的现象。因此，心理学家是在把对他来说自然有效的世界之内将出现的主体性还原为纯粹心灵的主体性——世界之中的主体性——，而超越论现象学家则通过他的绝对普遍的悬搁把心理学纯粹的主体性还原成为超越论纯粹的主体性，还原为这样一种主体性，这种主体性进行世界统觉并且在其中进行对动物实在的心灵的客观化统觉，并且它使这些统觉在他自身中有效。例如，我的各种知觉体验、幻想体验等在实证观点中是心理学经验的心理学被给予性。如果我通过彻底的悬搁而将世界，包括我的人的存在都设定为仅仅是现象并且探讨在其中构造着整个对世界的统觉，尤其是对我的心灵、我的心理学的实在知觉体验的统觉等等的意向生活，那么，那种心理学的被给予性便会变成我的超越论体验。而同时，我的实在知觉体验的内涵，它们的特有本质则完全保留下来，尽管这个内涵现在被看作是一个在心理学上一直被运用，但却未被考虑过的统觉的核心。对于一个已经通过首先进行的普遍的意

志决定在自身中给固定的习惯“加括号”的超越论哲学家来说，这种在自然观点中始终存在的对意识的世界化过程一劳永逸地被制止了。与此相符，彻底的意识反思为他展示了超越论的纯粹之物，并且这种展示是以一种新型的、超越论“内”经验的方式直观进行的。这种经验通过方法上的超越论悬搁而开辟了一个无限的超越论存在领域。它与无限的心理学领域是平行的，正如达到这个领域所需采用的方法与达到纯粹心理学领域所采用的方法，即心理学现象学的还原法相平行一样。同样，在超越论生活的完全具体中被理解的超越论的自我与超越论的自我共同体超越论地平行于习惯意义上和心理学意义上的我与我们，它们在这里同样被具体地理解为心灵和心灵共同体连同其相应的心理学意识生活。因此，我的超越论自我与自然的自我有着明见的区别，但决不是第二个自我，不是一个与自然自我在自然词义上相分离的自我，相反它也不是一个与自然自我在自然意义上相结合，或相交织的自我。它就是（完全具体地理解）超越论的自身经验的领域，这种自身经验随时都能够通过观点的改变而转变为心理学的自身经验。在这种转变过程中必然会产生自我的同一性；在对这个转变过程的超越论反思中可以看到，心理学的客观化是超越论自我的自身客观化，这样，超越论自我便会发现，它在自然观点的每一瞬间是如何负担着统觉的责任。一旦人们理解，超越论的和心理的经验领域是一种由于观点的变化而产生的存在意义相互交织的同一，那么人们也就会理解由此而产生的超越论的和心理学的现象学的相同的平行性和它们所包含领域的相交织状况，超越论的现象学和心理学的现象学的全部课题在于双重意义上的纯粹相互主体性。这里只须考虑到，纯粹心灵的交互主体性一旦受到超越论的悬搁，便也会导向它的平行物、超越论的交互主体性。显然，平行仅仅意味着理论上的价值相同性。超越论的交互主体性是具体的、独立的、绝对的存在基础，所有超越之物（包括所有实在现实存在之物）都是从这里获取其存在意义，它只是在相对的、因而不完善的意义上的存在之物的存在，是一个意向统一的存

在意义，这个意向统一实际上产生于超越论的意义给予，产生于一致的证明和本质上与此相应的持久的习惯信念。

10.纯粹心理学作为通向超越论现象学的入门导引

通过对意识主体性以及与此主体性有关的本质科学的合乎本质的双重含义的说明，人们可以理解心理主义在历史上的不可克服性的最深刻原因。它的力量在于一种合乎本质的超越论假象，这种假象必定在暗中继续发挥作用。人们通过这种说明同时也可以理解，一方面，一门超越论现象学的观点以及它的系统实施不依赖于现象学的纯粹心理学的观念及其实施，另一方面，纯粹心理学的预先设想对于现象学的崛起有着入门引导的有益作用，这一节便是对此有益作用的阐述。一方面，很明显，对超越论的相对性的发现可以立即与现象学的还原和本质的还原结合在一起，这样，超越论的现象学便直接地产生于超越论的直观。事实上，这条直接的道路是历史的进程。因为，纯粹现象学的心理学作为实证性的本质科学在以往还不曾有过。另一方面，就通向超越论现象学的间接道路在入门引导方面的优越性来看，超越论的观点意味着一种对整个生活形式的改变，它完全越出了迄今为止的所有生活经验，因此，超越论的观点由于其绝对的陌生性而必定难以被人理解。超越论科学面临的也是同样的情况。现象学的心理学尽管相对来说是新的科学，有着新的意向分析方法，却仍具有所有实证科学所具有的那种可接受性。一旦人们哪怕是从其精确严格的观念上理解了现象学的心理学，人们便只须弄清超越论哲学问题以及超越论还原的真正意义便可以明了，超越论现象学只是对现象学的心理学的学说内容的超越论改造而已。在这两个阶段上存在着进入新的现象学所要遇到的两个障碍：一个困难在于对"内在经验"的真正方法的理解，这种方法可以使作为理性的事实科学的"精确"心理学成为可能；另一个困难在于对超越论的提问和超越论方法的特殊的理解。超越论的兴趣从其自身来看当然是最高的和最终的科学兴趣，所以，正确的做法是：像历史上的情况一样，在超越论哲学的独立、绝对的体系中

构造超越论理论，并且，随着对相对于超越论观点的自然观点的本质类型的指明而找到将所有超越论现象学重新解释为自然实证学说的可能。

---

[1] [编者注]这一节的思想后来在胡塞尔的另一篇讲演稿（“阿姆斯特丹讲演”）中得到发挥，这份讲演稿也刊印在《胡塞尔全集》第9卷中（参阅此卷第328页以后）。此外还请参阅本文选的《心理主义和逻辑学的超越论基础》这一部分。

三、超越论现象学和绝对地建立起来的作为普遍科学的哲学

11.作为本体论的超越论现象学

从对超越论现象学的范围的考虑中产生出了奇特的结果。在对超越论现象学的系统实施的过程中，超越论现象学实现了莱布尼兹的普遍本体论的观念，这门普遍本体论在莱布尼兹那里是作为所有可想象的先天科学的系统统一而被提出的，但是这门本体论在这里得到了新的论证，这种论证用超越论现象学的方法克服了“独断论”。现象学是关于所有可想象的超越论现象的科学，并且，这些现象都具有综合的总体形态，只有在这些形态中，这些现象才是具体可能的——这里包括超越论的个别主体以及与此相连的主体共同体——现象学作为这样一门科学同时实际上也是关于所有可想象的存在之物的先天科学；但这不是指关于在自然实证观点中的所有客观存在之物的科学，而是指关于所有那些完全具体的存在之物，即所有那些在相关的意向构造中汲取其存在意义和其有效性的存在之物的科学。这也包括超越论主体性本身的存在，这种超越论主体性的可实证性的本质在于，它是超越论地在自身中自为地构造起来的。所以，相对于那种只是表面上普遍的实证本体论而言，这里实行的现象学才是真正普遍的科学——也正借助于此，前一种普遍本体论的独断论片面性以及不可理解性才得以克服，同时现象学却必然在自身中包含了前一种普遍本体论所具有的那些在意向构造中原初受到论证的合理内涵。

12.现象学和精确科学的基础危机

我们考虑一下上面所说的这个包含的状况就会知道，这个包含是指，每个先天都在其存在的有效性中作为超越论的成就而得以确定，与此一致，这些先天的构造、它们的自身给予和证明以及与此相关的习惯这些本质形态也得以确定。由此可以得出，在对先天的确定中以

及借助于这种确定，这个确定的主观方法得以明了，因而对于在现象学之中得以建立的诸先天学科（如数学的科学）来说不可能存在“背谬”，不可能存在“基础危机”。就历史上的先天科学，即带有超越论素朴性的那些先天科学来看，可以得出这样的结论，只有一门彻底的现象学的论证才能使它们变为真正的、在方法上得到充分证实的科学。随着这种转变，它们不再是实证的（独断的）科学，它们成为这门作为普遍本质本体论的现象学的不独立的分支。

13.对事实科学的现象学论证和经验现象学

阐述先天的整个总体，它与其自身的超越论联系以及它的独立性，它的完善的、方法上的明晰性，这是一项无限的任务，这项任务对于获得一门普遍的、然而受到充分论证的经验事实科学的目的来说具有方法上的作用。在实证性的范围之内，真正的（相对来说真正的）经验科学要求相应的先天科学在方法上奠定基础。如果我们要求对所有可能的经验科学的总体作出彻底的、摆脱了所有基础危机的论证，那么这就会导向建立在彻底的论证基础上的、即建立在现象学的论证基础上的全部先天。因此，一门总体的事实科学的真正形态是现象学的形态，它作为具有现象学形态的科学是一门关于事实的超越论交互主体性的总体科学，这门科学建立在作为关于可能的超越论主体性科学的本质现象学基础上。据此，一门随本质现象学观念之后而来的经验现象学观念便得明了并且得以论证。它与实证科学的完整的、系统的总体是同一的，只要我们从一开始就考虑用本质的现象学从方法上对它们进行绝对的论证。

14.完整的现象学作为普遍哲学

这样，作为普遍的、产生于彻底的自身证明之中的科学的哲学，其原初的概念便借此而得到了修正——在老的柏拉图的意义上以及在笛卡尔的意义上，只有哲学才是科学。在前面已扩充意义上的、严格系统地实施的现象学与这门包含着所有真正认识的哲学是同一的。这门现象学可分为作为第一哲学的本质现象学（或普遍本体论）以及第

二哲学，即关于事实总体的科学或关于综合地包含着所有这些事实的超越论交互主体性的科学。第一哲学对于第二哲学来说是方法总体，并且第一哲学在对第二哲学的论证中回溯到它自身。

15.“最高的和最终的”问题是现象学问题

在现象学中，所有理性的问题都有其位置，那些传统的带有特殊意义和哲学标志的问题也在其中有其位置。它们在现象学中才得到了真正的阐述并且获得了可行的解决方法，这些阐述和解决方法都是来自超越论经验，或者说本质直观的绝对源泉。在现象学的普遍的自身联系中，现象学认识到它自身在可能的超越论人类生活中的作用。它认识到了那些可以从这个生活中发现的绝对规范，但也认识到了这个生活的原初的、在揭示这些规范的方向上的有目的、有趋向的那种结构以及这结构的实际的、有意识的影响。它认识到自己是一种（超越论）人类在普遍的理性实践的工作中普遍自身反省的作用，这种理性实践是指，它通过揭示而得以自由地向处于无限之中的、绝对完善的普遍理念所进行的追求；或者，换言之，向一个——处于无限之中的——完全存在于和生活于真理与本真之中的人类的理念所进行的那种追求。它认识到它的自身反省对于第二种意义上本真的人类生活（它必须研究这种生活的本质形态和实际规范）的相关性实际理念的相对实现所具有的作用，这种第二种意义上本真的人类生活是指一种有意地和随意地朝向那种绝对理念的生活。总而言之，形而上学目的论的、伦理学的、历史哲学的问题，不言而喻，还有判断理性的问题都处于现象学的范围之内，同样，所有有意义的问题，所有在内在综合统一之中和系统之中的超越论精神的问题都包含在现象学的范围中。

16.现象学对所有哲学对立的解决

在现象学的系统的、从直观被给予性向抽象高度不断迈进的工作中，古代遗留下来的模糊的哲学立场对立，如理性主义（柏拉图主义）与经验主义的对立，相对主义与绝对主义的对立，主观主义与客观主义的对立，本体主义与超越论主义的对立，心理主义与反心理主

义的对立，实证主义与形而上学的对立，目的论和因果性的世界观的对立等等，这些对立都自身得以消解，同时不需任何论证性的辩论艺术的帮助，不需要任何虚弱的努力和妥协。所有的动机都是合理的，然而却都是片面的，或者都只是对相对、抽象合理的片面性的不合理的绝对化。主观主义只有通过最普遍、最彻底的主观主义（超越论的主观主义）才能得以克服。在超越论主观主义的形态中，主观主义同时又是客观主义，因为它代表了所有通过一致的经验而可证实的客观性的权利，当然也使这种客观性的完整的、本真的意义得以有效，实在论的客观主义正由于其对超越论构造的不理解而败坏了这个意义。相对主义只有通过最普遍的相对主义，即超越论现象学的相对主义才能得以克服，超越论现象学使人们理解了所有"客观"存在的相对性，它们都是超越论地构造起来的存在，但它也使人们与此一致地理解了最彻底的相对性，即超越论主体性对其自身而言的相对性。但这恰恰证明了它是唯一可能的"绝对"存在——对所有相对于它的"客观"存在而言——的意义，即它是超越论主体性的"自身自为的存在"。再有，经验主义只有通过最普遍的和最彻底的经验主义才能得以克服，后一种经验主义用得到必然扩展的、原本给予性直观的经验概念取代了经验论者的有限"经验"，这种直观在其所有形态中（本质直观，无疑的明见性，现象学的本质直观等等）通过现象学的说明证实了它的类和形式的合理性。另一方面，现象学作为本质论又是理性主义的；但它通过最普遍的、与超越论主体性、自我、意识以及被意识的对象有关的本质直观的理性主义克服了有限的、独断论的理性主义。其他一些相互交织在一起的对立也是如此。还应提及的是，将所有存在归结为超越论的主体性和其构造的意向成就的做法恰恰为目的论的世界观提供了可能。但是现象学也承认自然主义（或者说，感觉主义）所具有的真理内核。现象学使人们看到，联想是一个意向现象，是全部关于被动意向综合形态的类型论连同超越论的和纯粹被动发生学的本质规律，通过这种方式，现象学在休谟的臆想主义，尤其是在他关于事

物、持久的生存、因果性这些臆想的起源的学说中指明了他所作的前发现，它们在此之前一直被掩盖在那些荒谬的理论之中。

现象学哲学将它的全部方法看作是那些方法意向纯粹作用的结果，即在哲学开端上就曾推动过希腊哲学的那些方法意向；但这首先是指那些至今仍然活跃着的方法意向，这些意向从笛卡尔开始在理性主义和经验主义的两条路线上越过康德和德国观念论一直伸展到我们这个混乱的当代。方法意向的纯粹作用结果，这意味着现象学具有现实的方法，这种方法可以将问题放到具体的、切实可行的探讨轨道上来。这是真正科学的轨道，是无限的轨道。因此，现象学要求现象学家们自己放弃建立一个哲学体系的理想，作为一个谦逊的研究者与其他人一起共同地为一门永恒的哲学（philosophia perennis）而生活。

心理主义和逻辑学的超越论基础[1]

一、逻辑的双重性；逻辑问题的主观方面和客观方面

逻辑学有两方面的朝向，一方面是作为关于所有逻辑之物的科学；另一方面，在最高的形态中，即包含了逻辑之物的所有其他形式的形态中，它又是关于所有科学的科学。逻辑学所涉及的都是理性的成就，但这是在双重意义上的理性成就，一方面是指做出这些成就的行动与习惯，另一方面是指这些行动和习惯所作出的、并且始终保留下来的成就的结果。

从后一方面来看，逻辑学的课题便是判断构成和认识构成的杂多形式，这些形式是认识者在他们的思维活动时逐渐形成的，并且是以一种特殊的"课题"的方式形成的。各种构成物恰恰是思维者想超越的东西，以便能够获得一种恒久的东西，而这恒久的东西又同时可作为他的手段，用它来获得新的恒久的东西。这里不仅形成了某种东西，而且形成了某种作为思维行为的目标物的东西；思维者以一种特殊的方式"朝向这个目标物"，他在自己面前"客观地"拥有它。这些构成物在其更高的形式中诚然超越了意识当下的当时的领域。但这些构成物却仍然是一个延伸着的，在课题上扩张了的"领域"的组成部分，仍然是自身的实践产物的王国的组成部分，人们总是不断地要"回溯到"这些组成部分上，借助于它们，人们才能不断地造出新的构成物，即概念、判断、推理、证明、理论。在一门科学的统一性中，所有这些构

成物以及这些产生于理论兴趣的统一性中的产物的整个领域都一致地与一门普遍的理论相结合，系统地、无限地发展这个理论，这是在开放的共同体中互助互为的科学家们的总目标。这些科学家的工作将使科学“领域”成为系统的认识，即在总体性的、被称作理论真理的认识构成物中的系统认识，这些理论真理互为基础地构成一个真理系统的统一形式。

所有这些客观之物不仅具有在课题领域中作为现实构造而出现并消失之物的匆促的此在。它们也具有恒久有效的存在意义，甚至具有在特殊意义上的客观有效性的存在意义，这种意义超越了现实认识着的主体性和它的行为。当一个恒久的存在之物重新被认识时，它在这种重复中保持着同一；它同艺术世界的其他对象一样，在已证实的形式中具有客观的此在：它在客观的持续中对每个人来说都是可发现的，可以在同样的意义上得到理解，可以交互主体地得到证实，它是此在着的，即使没有人想到它。

逻辑问题的对立方向是主观方向。它导向深深隐蔽着的主观形式，理论的“理性”便是在这种形式中做出其成就。这里的问题首先在于现实性中的理性，即在活生生的进行之中的意向性，那种客观的构成物正是“来源”于这种意向性。换言之，理性的成就在于，在行动主体的课题领域中，各种构成物、各种判断和认识对象是带着产物的特征“客观地”出现的。在相应的意向性的进行过程中，在它作为以此方式客观化地做出这些成就的生活的同时，它是“未被意识的”，这就是说，它使得他物成为课题，但正因为此，它本身却合乎本质地不是课题。在它尚未被一种反思揭示开来并因此而自身成为课题并且成为主观朝向的逻辑研究中的理论课题之前，它是隐蔽着的。那些直向的判断者以及无论用什么方式进行着思维的人（例如，创造着随意的复合概念形态的人）仅仅“意识到”各种构成物，仅仅将这些构成物作为自己面前的课题。所有在此意义上的客观逻辑之物都自为地在其构造着的意向性中具有它的“主观的”相关物，并且，构成物的任何一种形式

都合乎本质地与一个可视作主观形式的意向性系统相符合。但是，主观的进一步的成就也是一个问题，由于这种成就的缘故，对于认识者来说，现实的被构造之物在习惯上要多于那些现实当下的暂时课题性事物。这种主观成就使得被构造之物能够现实地作为客观之物，作为始终对主体性有效之物被意识到；它使得这些被构造之物在认识的共同体中，或者说，对于认识共同体而言获得了一种"自在"存在的观念客观性的意义。

所有逻辑之物的双重性对说明由于这种双重性而造成的那些相互区别，对相互交织的问题的确切意义与确切形态造成了极大的困难。可以说，正是由于这些问题，才使得逻辑学在几千年之后仍未踏上真正合理发展的确定轨道，这些问题使得逻辑学未能像它这门职业本身所绝对要求的那样，成为一门明确地意识到自己的目的并且在稳步的迈进中一步步实现这些目的的科学。几乎所有与逻辑学及其问题和方法的基本意义有关的东西都产生于这个混浊的源泉，产生于这个始终无法理解然而却从未以合理的方式得到探讨的、出自主观成就的客观性，于是这一切都始终伴随着不可理解性。因此，一切都是有争议的，然而一切都未在争议中得到澄清。甚至逻辑构成物的观念客观性以及与这些构成物有特殊联系的逻辑教义的先天特征和这种先天的意义也处于这种含糊性中，因为观念之物似乎已深入到主观领域中，是作为构成物产生于主观领域的。

我们至此对逻辑学所做的陈述，是对逻辑学的一个大致的勾画，其中的观点还须通过具体的说明，并且有必要的话，通过对逻辑学的历史动机和从这些动机中产生的对逻辑学之解释的阐述来加以证明。

---

[1] [编者注]这篇文字的第2至第13节取自1929年《形式的和超越论的逻辑》第2部分中的第1章"心理主义和逻辑的超越论基础"，删去了这一章的引论和结尾的几节，它们的作用只是在于联结前面和后面的文字。《形式的和超越论的逻辑》中的第56至67节在这卷文选中作为第2至第13节出现。而《形式的和超越论的逻辑》中的第8节是从胡塞尔对这部著作的"准备性考察"中取出的一个一般性的"前思索"，胡塞尔在第56节的开头特别地提到这项前思索。这部分选文是以在《哲学和现象学研

究年鉴》第10卷上第一次印刷的《形式的和超越论的逻辑》为基础的。这里还利用了由P·扬森出版的历史考证新版，载《胡塞尔全集》第17卷，以便根据胡塞尔以后的补充对文字进行一些修改。

二、心理主义指责任何对逻辑构成物的主观朝向的考察

我们紧接着逻辑研究的双重性要求这个问题继续阐述，在前面的考察中我们已经提出了这些要求，但尚未充分地说明主观朝向问题的意义。这一要求是作为一个完全普遍的要求被提出的，因而对于自身第一性的，即分析的逻辑来说也有效。现在的问题是这个主观朝向问题的意义与权利——须立即强调的是：这个主观朝向的问题并不等于意味着一门特有的逻辑学科，一门与客观观念朝向的分析学相区别的学科。

然而在踏入这个领域时，人们迎面遇到的是心理主义这个幽灵。有人根据我的《逻辑研究》第1卷而对主观朝向的逻辑研究要求提出指责，认为这种要求无非就是要从逻辑学，首先从传统的逻辑学，其次从已经扩展为完整的普全数理模式的逻辑学的课题中彻底地剔除所有心理学之物。已占统治地位的经验主义（从其历史来源来看是反柏拉图主义）在所有观念构成物的特殊客观性方面是盲目的；它总是心理主义地将这些观念构成物说成是相应的心理现实和习惯。于是，那些按其自身意义来说是非实项的对象，即作为陈述命题，作为判断、真理、推理、证明理论以及作为在它们之中以一致的形式出现的范畴对象而构成逻辑学研究领域的那些对象也成了心理现实和习惯。但逻辑学在其规律中所说的判断不是判断体验（判断行为），真理不是明见性体验，证明不是主观心理的证明行为，如此等等。

正如数论（如我们所知，它本身属于逻辑学）不以合取和计数行为的体验为自己研究领域，而是研究数字一样，也正如关于序列与序数的学说与序列排列的体验无关，而与序列本身及其形式有关一样，三段论与判断、推理的心理体验无关。这也适用于其他的客观科学。谁也不会认为自然科学的领域是对自然的经验和自然的思维的心理体

验而不是自然本身。这里不存在那些心理主义的企图，这些企图几乎普遍以新的逻辑学为基础。据此看来，对于逻辑学来说，就同对方所有的客观科学（人和动物的心理学除外）一样，任何主观朝向的（人们常常把它称作心理学的）课题是不可能的。它不属于逻辑学的领域而属于心理学领域。

但是，我们要求把主观相关性研究引入逻辑学领域，这又应如何理解呢？这种要求是否与对所有科学的相应的要求处于同一层次上呢？

在《逻辑研究》发表后不久，就有人提出指责，认为在这部著作中，以"澄清"纯粹逻辑基本概念为口号所要求的现象学研究，即第2卷所企图广泛阐述的那些研究，意味着向心理主义的回复。

奇怪的是人们始终把"纯粹逻辑学导引"看作是对心理主义的彻底克服，却没有注意到，在这部著作中从未谈到绝对的心理主义（作为一种普遍的认识论谬误的心理主义），而只谈到在完全特殊意义上的心理主义，即对作为逻辑学课题的非实在含义构造物的心理学化。我自己当时尚未完全克服那种至今仍然流行着的、在涉及到整个超越论哲学的原则性意义（包括所谓认识论的原则性意义）的、认识论心理主义问题上的那种含糊性；尽管第2卷的"现象学"研究在开辟通向超越论现象学道路的同时也就为提出并彻底解决超越论心理主义问题打开了必然通道。我们在下面将试着澄清这些问题。[1]

现在很有必要再次深入研究"纯粹逻辑学的导引"所已探讨过的心理主义的特殊问题。但我们不想将自己束缚在过去的那些需要修改的阐述的个别点上，而是想赋予这个问题以一个更纯粹的形式，将这个问题置于更普遍的联系中，这些联系会将我们引向对一门"双向"研究的逻辑学、一门真正意义上的哲学逻辑学的必然意义的澄清。因为我们的主要意图在于指明，一门直接朝向其本来课题领域并且仅仅从事其认识的逻辑学始终停留在素朴状态，这种素朴性使得逻辑学始终未能具有哲学上的彻底自身理解和原则上的自身论证的优越性，或者，

换言之，它使得逻辑学始终未能具有哲学，首先是作为科学论的哲学所要获得的那种最完善的科学性的优越地位。

---

[1] [编者注]胡塞尔在这里是指"即将出版的著作"，但这些著作并没有出版，胡塞尔此外还指的是《形式的和超越论的逻辑》的第6章，特别是第99节。胡塞尔在"现象学的心理学"讲座（1925年夏）中以及在1928年的一份讲演稿中也对心理主义作了分析，这两份分析都发表在《胡塞尔全集》第9卷中。参阅同一时期的《不列颠百科全书条目》，载本文选这一部分的第8节。

三、逻辑心理主义和逻辑观念主义[1]

1.这种心理主义的动因

我们前面[2]已经谈到过这种困难，即将构成逻辑研究领域的心理构成物与心理学的主体性分割开来；就是说将判断——但也可以是量和数等等——看作是某种不同于判断着的人所具有的心理事件的东西。在判断的行动中起初在主体、陈述、前提命题和推理命题中出现的东西，它们在判断者的意识领域中也一环一环地展现出来。它不是某种异于心理之物的东西，不是某种类似过程的东西，也不是类似于在物理行为中形成的物理构成物的东西。毋宁说，这些判断的环节和整个判断构成物是在作为意识体验而进行着的心理活动本身之中，与此行为不可分割地、内在地而非外在地出现的。而那些被英国经验主义诱入歧途的人甚至没有能够区分判断的体验与在其中分环节形成的构成物本身。对于原初创造性的思维行为有效的东西，也适用于思维的第二性的形成，如适用于混乱的随想以及其他“含糊的”意见（同样也适用于理性意识的在相似方式上的意见，适用于那些“情感”的意见以及属于这些意见的相应的第二性形式）。这种混乱的思想不是作为外在之物出现于这个混乱的思维意识之中。因此，我们如何会在逻辑学中超越出“心理现象”的领域，如何会超越出“内在经验现象”的领域呢？由此看来所有逻辑材料都是心理学领域的实在事件，而根据习惯的看法，这些材料作为实在事件可以在实在世界的普遍因果联系中受到明确的规定并且可以根据因果规律而得以解释。

但是，最后这一点我们可以不去考察。这里的主要问题是将判断构成物（当然也指所有类似的理性行为的构成物）与内在经验现象相等同。这种等同是通过这些构成物和内在经验现象在行为意识本身之中的出现而得到论证的。所以，概念、判断、推理、证明、理论、心

理事件和逻辑学都如J·St·穆勒所说的那样，是"心理学的一个部分或分支"。这种似乎很透彻的见解恰恰是逻辑心理主义。

2.非实在地出现在逻辑心理领域中的逻辑构成物的同一性

据此，我们说，原初的明见性在于，在重复的行为中，被构造的判断、推理等等不只是相同的和相似的判断和推理，而且在数量上就是与这些判断和推理本身相同一的。它们是多次地"出现"在意识领域中。各种构造着的思维过程是时间性的——如果把这些过程看作是实在的人的实在心理过程，那么它们就是客观时间性的——是互相外在的，在个体上有所不同并且相互分离的。但在思维中被思维的思想却不是这样。当然，这些思想不是作为某种"外在的东西"出现在意识中。它们恰恰不是实在的对象，不是空间对象，而是非实在的精神构成物，它们的特殊本质不包含任何空间的广延、任何原初的场所性和运动性。但它们同其他精神构成物一样可以作空间的逗留，这种逗留在这里是通过感性的语词来进行的，这样，它们便获得了一种第二性的空间此在（被说出或写下的命题的此在）。含义的观念性和与这种观念性有区别的一般本质或种类[3]的观念性是非实在性的特殊情况，而任何非实在性都具有实在性的可能成分。但这并不影响实在之物与非实在之物的原则划分。

但这里必须进行更深入的澄清。通过对实在之物与非实在之物的明见性的平行性的研究，人们将会理解对象的一般同类性。

---

[1] 原文为Logischer Idealismus，亦即逻辑观念论。——译者

[2] [编者注]胡塞尔在这里指的是《形式的和超越论的逻辑》的第10节。

[3] 我即将出版的《逻辑探讨》将会对这个在"导引"中尚未作出的区分进行详细的论证。——[编者注]胡塞尔在这里预告的"探引"没有出版。但其中的一部分包含在《经验与判断》一书中（参阅此书第3编）。

四、观念对象的明见性相似于个体对象的明见性

非实在的、在广义上观念的对象的明见性在其成就中是与通常的，即所谓内在和外在的经验的明见性完全相同的，而人们仅仅相信后者——无非是出于偏见——具有原初客观化的成就。一个观念之物及其对象性的同一性和通常经验对象（如一个自然经验对象或一个内在的、关于心理材料的经验对象）的同一性一样，可以在同样的原初性中直接地被“看到”（或者，如果人们用在相应扩展了的意义上的词来说，便是：可以直接地被经验）。在重复的经验中，先是已经在瞬间的知觉变化中，在保留与期待中，然后在随意的、可能的、一再进行的重新回忆中，在这些知觉和回忆的综合中，关于同一事物的意识得以成立，并且是作为对这个同一性的“经验”得以成立。这种原初的可认同性（Identifizierbarkeit）作为本质相关物包含在通常和确切意义上的经验的每一个对象的意义中，这个意义上的经验可以规定为，它是对一个个体（内在的或实在的）材料的明见的自身把握和自身拥有。

同样，我们也说，在一个非实在对象的意义中也包含着属于这个对象的可认同性，这种可认同性建立在这个对象所特有的自身把握和自身拥有的基础上。根据其成就，这种自身把握和自身拥有确定是与某个对象“经验”一样的东西，区别只在于，这样一种对象恰恰不能从一种原初属于它的时间性中个别地分离出来。[1]

错觉的可能性一同包含在经验的明见性中并且不会消除经验的基本特征和其成就，尽管对错觉的明见了解会“消除”有关的经验或明见性本身。由于新经验明见性的出现，以前无可争议的经验将经受由消除和取消所带来的信仰上的变化，也只有这样它才会经受这种变化。因此，经验的明见性在这里始终已经被设定了。在“我现在看到，这是

一个幻觉”这种情况的原初性中，被一个错觉的合乎意识的“消融”本身就是一种明见性，即一个被经验事物的虚无性，或者说，是对一个（以前未变化的）经验明见性的“消除”的明见性。这种情况适用于任何明见性，或任何广义上的“经验”。即使是一个假冒为绝对无疑的明见性也有可能暴露出自身是一个错觉，但使它得以暴露的前提是一个类似的明见性，前一个明见性是在后一个明见性上“碰碎的”。

---

[1] 非实在的对象完全可以接受非本质的相关性，同样也可以接受非本质的空间相关性以及实体化。

五、关于作为自身给予的明见性的一般问题

在这些阐述中人们可能始终会有一种不舒服的感觉，这是由于通常对明见性的根本错误的解释所造成的，这种解释完全缺乏对那些贯穿在所有明见性形式中的成就的严肃现象学分析。所以，人们从一种绝对的确定无疑性，从一种相对错觉而言的绝对可靠性的意义上来理解明见性概念——而这样一种确定无疑性完全不可理解地被归诸一个从主体生活的具体本质联系中撕扯出来的个别生活。人们把这种确定无疑性看作是真理的绝对标准，实际上用这个标准来衡量，不仅所有外在的明见性，而且所有内在的明见性都必须被废止。如果人们甚至从感觉主义的替代方式回溯到所谓明见性感受上去——因为人们无力将明见性看作一种发挥着作用的意向性——，那么企图借助明见性来获得真理的打算本身便成为一种奇迹，甚至从根本上说，成为一种背谬。

人们不能用著名的"内感知"的明证性作为对这些阐述的反证来指责我们。因为——我们在后面还将谈到这些[1]——这种感知对于其"内在被感知之物"的自身给予只是对一个对象的前阶段的自身给予，而不是真实意义上的一个对象的自身给予。如果把感知理解为一个对象的自身把握，那么仅仅感知还不是完全的客观化成就。只有当人们默默地考虑到可能的和可重复的重新回忆时，内感知对我们来说才能是对一个对象的自身把握。只是在现实化之后，内感知才在完整的意义上给予了一个主观对象的存在的原初确定性，这个主观对象被称为心理材料，它是一种可以从原初的获得中得到随意的同一证实的东西，人们可以"一再地"回溯到它之上并且在回复中可以重新认出它是同一个东西。当然，对于每个外在对象性来说，与这个"再次辨认的综合"的

意向关系也起着类似的作用，但这决不是说，这种联系构成了外在经验的全部成就。

从我们上面的阐述已经可以看出，明见性标志着自身给予的意向成就。确切些说，它是"意向性"，即"关于某物的意识"的一般突出形态，在这种形态中，在明见性中被意识的对象是以自身被把握，自身被看到，合乎意识地处于它自身（Bei-ihm-selbst-sein）的方式被意识到的。我们也可以说，这就是原初的意识：我把握"它自身"，这种把握相对于例如在图像中的把握，或者较之于其他直观的或空泛的前意指要更为本原。

但这里必须马上指出的是，明见性具有各种原本性方式。自身给予的原初方式是感知。对于作为感知者的我来说，在场状态（das Dabei-sein）合乎意识地是我的现在在场状态（mein Jetzt-dabei-sein）：我自身处于被感知之物的旁边。一个在意向上变化了的、更复杂地构造起来的自身给予方式是那种不是空泛地出现的、而是"自身"重新当下化的回忆：清晰的重新回忆。重新回忆所具有的现象学成分在于，它自身是"再造的"意识，是关于对象本身的意识，这对象在这里是指我过去的对象，换言之，是指曾被我感知过的对象（这是同一个对象，但在"已过去"这种方式中被我再造），我（即作为当下自为的现实自我）现在"重"又处于这种对象旁边——处于这对象本身旁边。

这一点可能造成误解。[2]因此须注意，作为感知和重新回忆的自身给予，其变化对于实在的和观念的对象具有极为不同的作用。这同观念对象不具有将它们个体地联结起来的时间点有关。每个对观念种类的清晰、明确的重新回忆都可以只通过本质可能的观点变化而过渡为一个知觉，而这对在时间上个体化了的对象当然是不可能的。

我们并不将这种明见性的一般特征描述作为一种新"理论"来对抗其他流行理论，我们不把它看作是一种首先需要得到检验却谁也不知如何检验的可爱的解释——说到底它根本无法通过思维实验来检验。

我们毋宁是把它当作一种通过现象学的对所有经验和所有现实地被证实的"认识"（人们毫无理由地将它从原则上与通常的所谓经验区别开来）的展开而获得的更高级的明见性。而这种明见性本身只有通过第三级的明见性才能在其成就中得以阐释和理解，如此推至无穷。只有在看的过程中，我才能发现，在这个看的行为中究竟有些什么，我必须对这种看的固有本质进行看的解释。

每个自身给予着的意识之所以能够论证另一个意识，论证一个不明确的、甚至混乱的意指，或论证一个虽然是直观的，但只是前形象化的意指或其他非自身给予的意指的合理性和正确性，是因为它给予着它的对象之物自身。并且，正如我们在前面已描述过的[3]，这种论证是以"实事本身"所具有的综合相等性形式进行的，或者，在论证不正确性的情况中，是以作为虚无的明见性的不相等性形式进行的。就此看来，自身给予是一种创造着明见合理性的行为，是对合理性、对作为正确性的真理的创造性原初建造[4]——这恰恰是因为自身给予原初地将各种对象本身构造成了为我们存在的对象，原初地建造了意义与存在。同样，原初的不相等性作为虚无的自身给予也是对谬误的原初建造，也是对不正确性的不合理性（换一种立场来说，是对虚无性的真理，对不正确性的真理）的原初建造。通过这种原初建造构造起来的不是绝对的对象，即存在着的对象，而是根据被意指的对象所进行的对这种"意指"的消除，就是说，这里构造的是非存在。

---

[1] [编者注]胡塞尔在这里指的是《形式的和超越论的逻辑》一书的第107节。

[2] 就像我自己在写作《逻辑研究》期间曾弄错过一样。

[3] [编者注]胡塞尔这里指的是《形式的和超越论的逻辑》一书的第44节。

[4] 《形式的和超越论的逻辑》，第46节。

六、意向性的基本规律性和明见性的普遍作用

我们在前面已经提到，自身给予，如每个个别的意向体验是在普遍的意识联系中起作用。就是说，它的成就不是仅仅包含在个别性中，自身给予本身、作为明见性的自身给予也不仅仅包含在个别性中，因为它在其自身的意向性中隐含地“要求”进一步的自身给予，并且“借助于”这些进一步的自身给予来完善它的客观化的成就。我们现在将目光转向意识生活的普遍之物，以便获得重要的、关于明见性的一般认识：

意向性一般——关于某物的意识体验——和明见性，自身给予的意向性是本质相关的概念。我们将自己限制在“设定性的”意识、确定性的意识上。我们这里将要阐述的一切在一种易于理解的方式上经过修改之后，便可以适用于“中立的”意识；尔后，对这些阐述进行“似乎如此”的修改，便又可适用于明见性；相等性等等的情况也是如此。这些阐述在这里作为意向性的基本规律性而有效。

任何关于某物的意识都先天地包含在可能意识方式的开放无限的多样性之中，这些可能的意识方式可以在联合有效（con-positio）的统一形式中结合成为一个意识，即关于“同一个”的意识。这个多样性本质上还包含着一个多样的、不断适应着的明见性意识的诸方式——这个明见性意识分开来看，或者是对同一个事物的明见性的自身拥有，或者是对另一个，即明见地消除了这个同一个事物的另一个事物的明见拥有。

所以，明见性是一种普遍的、与整个意识生活有关的意向性方式，通过这种方式，意识生活具有一种普遍的目的论的结构，具有对“理性”的企求，甚至具有一种持续的趋势，即：证明正确性（同时习

惯地去获取这种正确性）和取消不正确性（随之，这些不正确性便不再被看作已获取的财产）。

对明见性这个课题的广泛而困难的研究不仅仅局限在这个普遍目的论的作用方面。这种研究已经涉及到作为个别体验的明见性的一般之物，这些一般之物包含着前面已提到的一种对再次辨认的综合意向的依赖。此外，这些研究还涉及明见性的本原性方式以及这些方式的作用，尔后还涉及对象性本身的各个区域和各个范畴。因为，如果我们用作为自身给予（或者从主体方面来说，自身拥有）的明见性的特征描述来标志一种以相同方式与所有对象有关的一般性，那么这并不意味着，明见性的结构到处都是同样的。

对象的范畴和明见性的范畴是相关物。对象性的每个基本种类——作为在意向综合中保持不变的意向统一，最后是可能"经验"的统一——包含着一个"经验"的基本种类，包含着一个明见性的基本种类，同样，也包含着在自身拥有的完善性的可能增强过程中被意向指向的明见性风格的基本种类。

于是这里便形成了一项巨大的任务，即研究明见性的所有这些方式，说明这些极为复杂的结合成为综合一致性而又不断指向着更新的一致性的这种成就，在这种一致性中，有关的对象忽而不完善地，忽而完善地展现自身。自上而下地谈论明见性和"理性的自身信任"在这里不会产生任何结果。而依赖于那种出于早已被遗忘、至少从未得到过澄清的动机，把明见性还原为确定可靠、绝对无疑，可说是自身绝对完善的认识的传统作法，这等于意味着阻止对所有科学成就的理解。例如，自然科学之所以必须建立在外在经验之上，是因为外在经验恰恰是对自然客体的自身拥有方式，没有外在经验就根本无法想象，自然的（空间事物的）意指还可以朝向何处。而正因为不完善的经验也是经验，也是自身拥有的意识，经验才能够朝向经验并通过经验来得到纠正。正是由于这一缘故，那种对感性经验的批判是错误的，它自然会发现感性经验的原则上的不完善性（即它对其他经验的

依赖！）然后据此断定，人们必须抛弃这种经验，必须回溯到假设和直接推理上，通过它们来攫取一个超越的（一个背谬的超越的）“自在”幻象。所有超越论实在论的理论连同它们从纯粹经验的“内在”领域向外在物理超越的推论都建立在一种盲目性的基础上，这种盲目性在于看不到“外在”经验作为一种自身给予的成就所具有的特征，只有这种作为自身给予的成就的外在经验才能作为自然科学的理论基础。[1]

---

[1] 我不认为，人们已经完全注意到在《逻辑研究》第2部分进行的，并在我的《观念》中深化了的对明见性的澄清以及对与此相关的纯“意向”和“充实”之间的全部关系的澄清。这个澄清肯定还需要完善，但我相信，在这个澄清中已经可以看到现象学相对于哲学的过去所迈出的关键性的一步。我更深信，只有借助于这个澄清中得出的对明见性的本质和真正问题所在的认识，一门严肃的科学超越论哲学（“理性批判”）才成为可能，同样，从根本上说，一门严肃的科学的心理学也才成为可能，这门心理学被理解为关于心理之物本质的科学，而心理之物的本质（如布伦坦诺所发现的）是在于意向性。这门新的学说显然会引起不满，因为，对明见性的诉诸不再是一种可以说是认识论论证的诡计，而是提出了众多明证地可把握和可解决的任务的巨大领域，最后还提出了现象学构造的任务，这个问题我们在第6章和第7章将详细说明。

七、在所有的、无论是实在还是非实在的、作为综合统一的对象所具有的作用中的明见性一般

如果现在我们再次回到非实在的对象上去并且特别回到那些分析逻辑领域的非实在对象上去，那么我们在第一节中已经认识了这些在不同层次上的对象所具有的合理给予的、或自身给予的明见性。对于每个层次上的非实在对象来说，明见性就是相应的“经验”，而这些非实体对象具有所有经验或明见性的本质特征，即它们在主观体验的重复中，在对关于同一事物不同经验的排列和综合中明见地指明了一个在数量上的同一之物，而不仅仅指明相同之物，就是说，它们明见地指明了这个对象，这个对象是多次被经验到的；或者，我们也可以说，这个对象在意识领域“出现”过“多次”（根据观念的可能性可以是无限多次）。如果人们将观念对象“出现”于其中的意识生活的时间性事件也归之于观念对象，那么，心理材料、“内部”经验的材料便可作为内时间性的材料被经验，即作为在主观时间方式的河流中的意向同一材料被经验。因而我们必须将这些材料置于“原初时间意识”[1]的内在构造联系之上。

而外部经验的同一之物的构造则容易理解些。物理对象也出现在“意识领域”之中，从最一般的情况来看，它们的出现与观念对象并没有什么不同；即，它们也是在杂多的、互为基础的、作为意向统一的显现方式的河流中出现，尽管是以“自身给予”的方式出现。当它们在经验体验之内出现时，它们对于经验体验来说是内在的，这种内在虽然不是通常意义上的内在，却是在好的意义上的内在——在实体内在意义上的内在。

如果人们想理解意识的成就，特别是理解明见性的成就，那么在这里只谈意识，特别是经验意识对对象的“朝向”，并且仅仅肤浅地区分外部和内部的经验、外部和内部的观念直观等等是不够的。人们必须在现象学的反思中去看这些在上述名称中包含着的意识多样性，并且从结构上将它们分解开来。尔后，人们必须注意它们如何进行综合过渡，探讨意向作用直至进入最基本的结构。人们必须阐明，在体验多样性的内在之中，或者说，在体验多样性内变化出的显现方式的内在中，体验多样性如何进行那种朝向，如何造出它们所朝向的东西，并且，在综合经验本身的视野中，超越的对象为什么会存在——超越的对象在这里作为同一性的极，这个极对于个别体验来说是内在的然而在超出这些个别体验的同一性中却是超越的。它是自身给予，然而却是“超越之物”的自身给予，是一个同一性的极的自身给予，这个极起初“不确定地”自身给予，尔后在接着继续的、以“解释”的综合形式进行的自身给予中又分解成“它的”观念同一的“诸规定”。但是，这种在原初构造方式上的超越是包含在经验的固有本质之中的。人们只能向这种超越查问，它意味着什么，正如人们（这也是我们所探讨的）只能通过向占有权的原初创造的回溯来探讨，法律上的占有权意味着什么，表明了什么。

因而人们必须将这种巨大的，然而受到如此蔑视的自明性置于所有原则性思考的中心，这个自明性是指，像对象这类东西（例如一个物理对象）原初只是从经验的体验过程中汲取它特有的本体意义（有了这个本体意义之后，它在所有可能的意识方式中具有它现在所具有的含义），而上面所说的体验过程自身可以被描述为在“它自己”这个方式中的被意识到之物，一个某物的自身显现，带着存在的肯定性在我们面前的自身出现（如物理对象）。在这里，原初的形式是感知的自身当下的展示，或在过去之物的方式中重复回忆的自身重新展示。

经验是对经验对象意义上的诸对象的为我存在的原初创造。显然这也适用于非实在的对象，无论它们是具有特殊之物的观念特征，还

是具有一个判断的观念特征，或是一个交响曲的观念特征，等等。到处都有效，包括对外在经验也有效的是，明见的自身给予可以被描述为一个构造的过程，一个经验对象自身构成的过程——显然，这个构造起先只是在先的构造，因为对象也超越出现实经验的多样性去要求一个此在，并且，它的存在意义的这个成分也要求对它做出构造性的澄清并借助于隐含在经验中有待揭示的意向性而使这种澄清得以可能。在杂多经验连续的、慎重的综合中，经验对象本身合乎本质地、“可见地”构造起自身，在它的新的方面，它的特有本质的诸成分的变化着的自身展示过程中，从这个标志着对象的一致性可能进程的构造生活中，对象的各方面、各成分以及对象本身（作为仅仅如此变化着展示自身的对象）汲取了它们的意义，即它是那些可能的、并且在实现过程中不断重复的自身构成所造出的同一之物。这里，这个同一性同样也是明见的，或者说，对象本身不是构造这对象的现实的、开放可能的经验过程，这一点是明见的，更不用说那些与此相关的重复综合的明见可能性了（这种明见可能性是指“我能”的可能性）。

---

[1] [编者注]胡塞尔在这里指的是由海德格尔出版的《内时间意识现象学》。参阅本文选第2册中“内时间意识的现象学”这一部分，特别是第24和25节。

八、相对于构造意识而言，对象的所有种类所具有的观念性。实证主义对自然的错误解释是一种心理主义

据此，每个可经验的对象、也包括物理对象的意义中都包含着某种观念性——这是相对于那些杂多的、被内时间性的个体化所分离的“心理”过程而言，相对于经验体验，还有体验能力的心理过程而言，最后，还相对于任何一种非经验类型的能被意识或被意识的心理过程而言。这便是所有意向统一的一般观念性，它与构造着它的多样性相对峙。

这里便是所有种类的对象相对于关于这些对象的意识（在相应改变了的、但仍适合的意识-自我的方式中的意识，可理解为意识的主体极）而言的“超越”所在。

如果我们仍然将内在对象与超越对象区分开来，那么这种区分只能意味着一种在这个最广义的超越概念之内的区分。但这并不妨碍这个事实，即实在之物以及最高阶段上的交互主体的实在之物（在突出意义上的客观之物）的超越也只能在内在领域，在意识多样性的领域中，在存在和意义方面构造自身；并且，实在之物的超越作为实在之物是一种特殊的“观念”性形态，或者，更确切些说，是一种心理的非实在性的形态，这种实在之物是在纯粹现象学的意识领域内自身出现的，或者以可能的方式连同所有本质上属于它的那些东西一同出现的，但是，很明显，它不是意识的实项部分或实项因素，它不是实项的心理材料。

根据这一点，我们在那种著名的实证主义——我们也可称之为人本主义（Humanismus）——中找到了完全类似的对逻辑的非实在性和所有其他非实在性（我们也可以将它们称为扩大了的柏拉图理念区

域）的心理主义解释。例如，马赫的哲学和"如似哲学"（Philosophie des Als ob）便代表了这种实证主义——尽管它们所采取的方式就问题的原初性和深刻性来看还远远落在休谟后面。对于这门实证主义来说，事物可还原为受到经验调整了的心理材料（"感觉"）的集合，它们的同一性以及它们的全部意义因此而成为纯粹臆想。这不仅仅是一种错误的、对现象学的本质组成完全盲目的学说，而且它还是背谬的，因为它没有看到，即使臆想也有其本身的存在方式，有其明见性的方式，有其多样性的统一方式，因此，人们想借助臆想而从理论上避开的那些问题，恰恰正是臆想自身也包含的问题。

九、原初创造性的主动性作为逻辑构成物的自身给予以及关于对这些构成物创造的谈论的意义

我们常常谈到意识中对逻辑构成物的创造。在谈到这一点时，人们必须警惕一种误解，这种误解常常改头换面地涉及所有关于意识中对象性构造的说法。

当我们往常说创造时，我们所涉及的是实在领域。我们指的是通过行为对实在事物和实在过程的提取：在周围世界的范围内已经此在着的实在之物受到合乎目的处理、重新排列或重新构形。但在我们的情况中，我们所具有的是在我们面前的非实在对象，它们在实在的心理过程中被给予，我们以这种非实在对象为课题而不是以心理实在性为课题，我们探讨这些非实在之物，通过行为对它们作这样或那样的构形。这里看上去似乎完全确定地发生了一种构形的行动，一种行为，一种实际的对目标或目的朝向，[1]而不是从一个已实际现有之物中现实地合目的地创造出一个新的东西。事实上判断（在其原初性中，在一种特殊的方式上，当然也指认识判断）也是行为，只是在原则上恰恰不是一种对实在之物的处理，尽管每个行为本身显然是一种心理实在之物（一种客观实在之物，在进行这种作为客观实在之物的行为时，我们把心理学观点中的判断看作是人的主动性）。但是，这种行为从一开始就是，并且在它的所有阶段性构造中都只是在它课题领域中的非实在之物；在判断中，一个非实在之物被构造出来。我们确实是在对先于新的判断而现有之物的主动构造中进行着严肃的创造活动，行为的目标、将被创造的新判断事先在一种空泛的、内容上尚未确定的并且无论如何尚未被充实的预测的方式被我们意识到，它们

是我们所追求的东西，是须成为现实的自身被给予性的东西，恰恰也是构成逐步完善的行为的东西。

因此，这里所“处理”的东西不是实在性：观念对象的特殊意义，即那些对我们来说处于自身明见性中的、与经验中实在对象一样原初明确的观念对象的意义是不可动摇的。但另一方面，它们是可被创造的目标，是最终的目标和手段，它们只是“从”原初的创造中才形成为它们现在所是，这一点也是不可动摇的。然而这并不是说，它们仅仅在原初的创造中和在创造时才是它们现在所是。如果它们只是“在”原初的创造“中”存在，那么这便是说，它们在这种作为具有某种自发主动性形式的意向性的创造中被意识到，并且是在本原自身的方式中被意识到。这种出于这种原初主动性的被给予方式无非是“感知”的特有方式而已。或者换言之，这种原初的、获取性的主动性是这种观念性“明见性”。明见性一般地说也无非只是一种意识方式，这种意识方式可能在作为一种极为复杂的层次序列构造自身的同时以本原的“它自身”这种方式展示出这种意识方式的意向对象。这种明见进行的意识活动——在这里是指一种极难研究的自发主动性——便是“原初构造”，更确切地说，是对那种逻辑的观念对象的原初创造性构造。

---

[1] [编者注]编者根据胡塞尔在他自己书中的修改对这里的文字作了加工（参阅《胡塞尔全集》第17卷，第175页）。

十、实在对象相对于非实在对象所具有的存在优先性

在结束这项研究之际还要补充一点，某些对我们现象学的现状视而不见的激烈反对意见产生于某种误解之中，这种误解在于对我们将观念对象以及实在性的范畴变化（如实事状态）等同于实在性本身这种作法的误解。对我们来说，这只关系到"对象一般"或"某物一般"的最广泛意义的权利，以及与此相关，关系到作为自身给予的明见性的最一般意义的权利。如果不去考虑作为对象概念的观念的合理内涵以及可能陈述的基质，而是从另外的角度来考察，那么在实在对象与观念对象之间决不存在平等，根据我们的学说恰恰可以理解这一点。实在性相对任何非实在性都具有存在的优先性，因为所有非实在性本质上都回溯到现实的和可能的实在性上。全面地考察这些关系，系统地认识所有现实的和可能的存在之物，认识实在性和非实在性的总的联系，这将会导向最高的哲学问题，导向一门普遍本体论的问题。

十一、关于心理主义的一个更普遍的概念

我们在前面的研究中特别扩充和深化了对心理主义的反驳，这使得我们将心理主义的观念，即确定意义上的——不是个别意义上的——心理主义观念极端地一般化了。它可以这样来标志：某种可以明见显示的对象——甚至所有可以明见显示的对象，如在休谟哲学中便是如此——可以被心理学化，因为它们显然是合乎意识地构造起自身，即通过经验或通过与经验交织在一起的其他意识方式构造着它们在主体性中的存在意义。它们“被心理学化”，这意味着，它们的对象意义，它们的作为一种具有特殊本质的对象的意义为了主观体验的缘故而被否定，为了那些在内在的、或者说心理学的时间性中的材料的缘故而被否定。

但这里的问题并不在于，人们是把这些材料看作是心理学意义上（一门关于作为客观实在性的人和动物的科学的意义上）的非实在材料，还是把它看作是一种与其始终有别的“超越论”主体性（先于所有客观实在性，也先于人类主体的主体性）的材料；而在后一种情况中，问题也不在于，人们是把这些材料看作是一堆绝对设定了的感觉，还是把它看作是在一个具体自我和自我共同体的目的论统一中的意向体验。诚然，心理主义这个表述更适用于所有对真正的心理之物的重新解释，这肯定也是对心理主义的确切意义的规定。

十二、心理逻辑主义的和现象学的观念论对认识的分析的和超越论的批判

这种普遍的、甚至有意杂混构成的心理主义是所有坏的“观念论”（lucus a non lucendo！），如贝克莱、休谟的观念论的基本特征。但心理主义远远超出了人们通常考虑的观念论这个习惯概念，因为这个概念恰恰不顾及扩展了的柏拉图领域中的真正观念性（休谟在这里是例外）。人们不应当把这种观念论混同于我们所构造的现象学观念论（那些浮光掠影地阅读了我的文章的读者，包括现象学的读者，都常常会这样作），现象学的观念论恰恰是通过对那种心理主义的彻底批判并且根据现象学对明见性的解释而获得其根本不同的新意义。

我们还可以对现象学的观念论做以下特征描述。

每一个“看”，或者说，每一个在“明见性”中被证为同一之物都有其自己的权利，所以，每个自身封闭的可能“经验”的王国作为一门科学的领域，作为这门科学的第一意义和真正意义上的课题也具有其自己的权利。同时，任何一个这样的领域中都包含着一个第二性课题领域，即对这个领域进行批判的领域：这是一种对第一意义上的认识的批判，即对一方面与观念的认识结果有关——“理论”认识——另一方面在主观方向上与相关意义上的观念之物，即与属于这种观念性的行为（推理、证明）有关的认识的批判。通过这种可以被称为对认识的分析批判的批判，任何科学便获得了与相应有限的分析工艺论的关系。

但最终每门科学还具有第三性的课题领域，它也是一种批判领域，但批判的方向不同。这种批判涉及到每个领域以及每个在此领域中获得的工作成就都具有的那种构造性的主体性。相对于那种对在意识领域中明显地出现的已有性、行为和结果的批判，我们这里所谈的是完全另外一种类型的认识批判，一种对认识的肯定性意义和权利的构造性源泉的批判，即对那些隐藏在直向朝向科学领域的研究和理论

化之中的成就的批判。这是一种对“理性”的批判（无论是心理学地还是超越论地被理解的理性），或者，我们可以相对于分析的认识批判说，这是一种超越论的认识批判。这对逻辑学和其他任何科学都有效，我们在以逻辑问题的双重性为题的一般前考察中已经提出了这一点，只是没有如此清楚地作出详细说明。

十三、心理主义的指责是对超越论认识批判的必然逻辑作用的不理解

我们还记得，心理主义的指责恰恰是针对这一点的，——就《逻辑研究》而言，它在“导引”中反驳了心理主义，但在第2部分里又过渡到对现象学主体性的研究上，过渡到对意向性结构的研究上，即陈述和意指，表象和表象内容（意义），感知和感知意义，判断和被意指的实事状态，范畴行为和范畴对象的构造相对于感性行为，象征的空泛意识相对于直觉意识，纯意向与充实的意向的关系，明见性意识，相同性，真实存在和陈述性真理的构造等等所具有的意向性结构。于是人们指责说，这种认识心理学的“描述心理学”研究恰恰是对纯粹逻辑学的心理主义超越。但人们并不因此拒绝与所有科学有关（也与逻辑学有关）的认识批判研究。这种研究在各方面都受到尊敬。然而人们认为，它们属于另外一条线，它们不能把具体现实的和可能的认识生活，不能把对这种认识生活的意向分析作为自己的任务。这是心理学的任务，并且意味着一种认识论的心理主义。

这种批判以及流行观念的意义中包括着这样一个事实，即人们在这里把科学与认识批判分割开来，人们赋予科学以一种在特有权利中的特有此在而把理性批判理解为一种与所有科学有关的、更高地位上的新科学，但这门科学并不妨碍科学的合理自身存在。于是这恰恰有利于分析逻辑；它首先被视为绝对的规范，是所有理性认识的前提。人们认为，我对心理主义的批判（以及所有类似的或早或迟的批判）的价值恰恰在于提出了一门区别于所有心理学的、作为一门独立科学的纯粹（分析）逻辑学，一门与几何学或自然科学相似的科学。也许，存在着与这门科学有关的理性批判问题，但这些问题不应妨碍这门科学的自身进程，此外，这些问题也不应深入到逻辑的意识生活的具体性中，因为这是心理学的事。

对于以上说法，我们应当看到，反对逻辑心理主义的斗争实际上没有别的目的，只有一个最重要的目的，即指明在其纯粹性和观念特殊性之中的分析逻辑的特有领域，使这个领域摆脱那些它一开始便纠缠于其中并始终纠缠着的心理化的混杂和误解。分析逻辑的领域——这意味着分析逻辑的第一和主要意义上的课题领域，正如每一门科学都具有一个课题领域一样。但这并不排除，某些不属于这个领域、但与之有联系的东西成为第二性的——用于认识这个领域——课题。正如前面所提到的那样，这已经适用于那种所有科学都不可缺少的“分析”批判的领域，即适用于分析批判的理论领域，它的与此领域有关的判断以及相应的观念行为的领域。

那么，意向行为，显现方式的整个领域不也可以并且必然地如此吗？科学领域连同其对象和对象联系在意识方式中对于判断者来说是已有的，所有这些意识方式的整个领域不也可以如此并且必然地如此吗？整个与此领域有关的理论生活和追求都在某些意识方式中意向地进行，理论和这个领域的科学真实的存在都是在某些意识方式中意向地构造自身，那么这些意识方式的整个领域不也可以如此并且必然地如此吗？事实上这里不同样也存在一个对所有科学都必要的批判领域，一个超越论批判的领域吗？——这个必要是指，如果这些科学能够成为真正的科学，就必须经受这种批判。如果我们指明这一点并且展开这个最终的和最深刻的批判的巨大任务领域，那么这显然是对逻辑学有利的；因为逻辑学不仅是分析的科学论（不仅是普遍的计算模式），它还是一门普遍的科学论，它应当像涉及真正科学及其一般本质可能性一样，也涉及所有与它和它的本真性有关的批判以及这种批判的本质一般性。一般科学论实际上是一门作为这种特有本质批判的真正科学的一般理论，无论这种批判是一种对作为构成物、作为其观念理论的观念组成的判断的批判，还是一种对意向的、构造着领域和理论的生活的批判。

我们在这里无须询问某种传统的或现在仍有效的理性批判，无须询问那种削弱着这种理性批判的恐惧，即对在心理主义的名称下严格禁止的具体认识主体性考察的恐惧，对把心理学拉入科学理论考察之中的任何作法的恐惧。我们只是询问，什么是真正科学的本质可能性。如果对属于认识生活的意向性的整个目的论的构造性意识研究被证明对于科学的真正性的实现具有本质必要性，那么这种研究对我们来说就必定有效。如果从这方面看"心理主义”（一种与我们所探讨的心理主义有着不同意义的心理主义，尽管这两种心理主义的意义相互交织）还是可以抗拒的，那么我们必定是从对逻辑要求的思索中得到这种抗拒力量。我们自作主张地把这个在其本质作用方面有待澄清的、主观的，更明确地说，意向构造的课题称为现象学的课题。

通过本质变更进行的本质直观

一、经验一般性的偶然性和先天必然性[1]

我们说，经验一般性具有一个现实的和实在可能的个别性范围。这种一般性起初是根据相同的、尔后仅仅是些相似的、在实事经验中被给予的对象的重复而为人们所获得，它在为人们所获得之后便不仅仅涉及这个有限的、可以说是可穷尽的现实个别性的范围，即它们从其中被获得的这个范围，而是一般具有一个视域，这个视域假定性地指向进一步的个别性经验，这些个别性可以在自由的随意性中以这个假定的存在视域的推理的方式为人们所获得。如果这里涉及的是已有的无限世界的实在性，那么我们可以设想随意数量上的更多的包含在这个作为观念可能性的经验一般性中的个别性。这样，这个范围便是一个无限开放的范围，但经验地获得的种和更高的属的个别性仍然还是一种“偶然的”个别性。就是说，一个偶然被给予的个别之物是概念构成的开端，而这种概念构成超越了同样是偶然的相同性和相似性——之所以偶然，是因为这种比较的开端环节是一个偶然的、在事实经验中被给予的环节。

与这个偶然性相对的概念是先天必然性。这里必须指明的是，相对于那些经验概念，纯粹概念是如何构成的，就是说，这些纯粹概念的构成不依赖于事实地被给予的开端环节的偶然性和其经验视域，这些概念也具有一个开放的范围，但不是以那种仅仅在后的方式，而是

以在前的方式：先天的方式。这种在前的拥有意味着，这些概念必定能够规定所有经验个别性的规则。在经验概念那里，范围的无限性仅仅意味着，我可以设想随意数量上的个别性，但是同时，我却不能现实明见地看到，在现实经验的前进中，这种假定的估测是否有可能"一再地"经受消除，这种不断前进的可能是否在事实上会达到界限。而在纯粹概念那里，这种事实的不断前进的能力的无限性是明见地被给予的，这是因为它们在所有经验之前就为它们的进一步的进程作出了规定并且因此而排除了被改变和被消除的可能。在我们阐述的过程中，先天一般性和必然性的这个观念还会愈来愈明显。

---

[1] [编者注]下面的第1至第4节是《经验与判断》一书第3部分（"一般对象的构造和普遍判断的形式"）的第86至第89节，它们构成这一部分的第2章"通过本质直观方法获得纯粹一般性"的前部分。《经验与判断》一书是胡塞尔的手稿，由他最后的两个助手之一L·兰德格雷贝加以整理，他和胡塞尔一同讨论过整个手稿，并得到胡塞尔的认可，但这些手稿直到胡塞尔去世后不久才发表。这部著作是以兰德格雷贝在20年代或多或少加工过的手稿为基础。这里重印的文字取自兰德格雷贝1948年的新版本，在此期间这个版本已是未改动的第5版了，并且附有L·埃莱的后记。1925年对本质变更的第一次阐述载于《现象学的心理学》第9节。

二、本质直观的方法

1.自由变更作为本质直观的基础

根据以上所述已经很明显，经验的比较不足以获得纯粹的概念或本质概念，只有通过特殊的准备，在经验被给予之物中首先展现出来的一般之物才必然能摆脱其偶然性特征。让我们来试一下从这个成就中获得一个第一性的概念。这个成就首先在于将一个被经验的或被想象的对象变成随意的例子，这个例子同时具有引导性的"前图像"[1]的特征，具有一种对创造开放无限的变项的多样性来说开端环节的特征，就是说，这个成就首先在于一种变更。换言之，我们让自己受事实的引导，这个事实在此作为前图像，这前图像是对这个事实在纯粹想象中的重构而言。与此同时，应当不断地获得新的类似图像，即作为后图像，想象图像的图像，它们都与那个原初图像具有具体的相似性。这样，我们自由地、任意地创造变项，这些变项中的每一个以及整个变化过程本身都是以"随意"的主观体验的方式出现。然后会表明，在这种后构造的多样性中贯穿着一个统一，即在对一个原初图像，例如，一个事物的这种自由变更中，必然有一个常项作为必然的一般形式保留下来，没有这个形式，一个图像，如这个事物，作为它这一个类的例子是不可想象的。这种形式在随意的变更活动中呈现出自身是一个绝对同一的内涵，一个不变的、使所有变项得以一致的某物，一个一般本质；而同时，变项的差异对我们却无关紧要。我们可以把目光放在那个一般本质上面，它是必然的常项，这个常项为所有以"随意"的方式进行的、并且始终持续的变更，包括哪怕是对同一个原初图像的变更，规定了界限。它显示出自身是这样一种东西，没有它，这一类的对象就无法想象，就是说，没有它，这类对象就无法直观地被想象为这类对象。这个一般本质便是埃多斯，是柏拉图意义上的理念，然而是在纯粹的、摆脱了所有形而上学解释的意义上的理

念，就是说，对这个理念的理解完全根据它如何在以上述方式进行的观念直观中直接直观地被给予我们的那样。在这里，一个经验的被给予性被设想为开端。当然，一个纯粹的想象，或者说，一个在想象中对象直观地浮现之物也可以作为开端。

例如，我们从一个声音开始，无论我们是现实地听到它，还是仅仅具有飘浮着的"在想象中"作为声音的东西，我们都获得了在"随意"变项的变化中被把握到的声音这个埃多斯，它是这里必然的共同之物。我们现在以另一个声音现象为开端，把它作为随意的变化之物，那么我们在一个新的"例子"中所把握到的就不是另一个声音埃多斯，而是我们在新的和过去的例子的排列中看到，这是同一个埃多斯，两方面的变项和变更组合成一个唯一的变更，并且，这里的和那里的变项以相同的方式是这一个埃多斯的任意的个别化。同样明见的是，我们在从一个变更向新的变更迈进的过程中可以再次赋予这种迈进以及新的变更多样性的图像以一种随意迈进的特征，并且在这种以随意性形式进行的迈进中必定会"一再地"产生同样的埃多斯：同样的一般本质，"声音一般"。

2.变项构成过程的随意性形态

埃多斯涉及到可以达到统一的、可以自由随意地继续创造的变项多样性，涉及到一种开放的无限性，这并不意味着要求一种现实的向无限的迈进，要求一种对所有变项的现实创造——好像我们只有这样才能确定，在此之后被把握到的埃多斯才真正符合所有的可能性。毋宁说，关键在于，变更作为变项构成的过程具有一种随意性形态，这个过程是在变项的随意的不断构成的意识中进行的。然后，即使我们中断了这个过程，我们也不会把那种直观的、个别的和相互过渡的变项的事实多样性混同于这种自身显示的和随意拉来的、或者从一开始便臆想地创造出来的对象的事实序列；而是像所有个别之物都具有示范性的随意特征一样，变更的多样性也具有随意性：无所谓在这种多样性中还会加入些什么，无所谓我在"我能继续这样做下去"这种意识

中还会把握到些什么。每个变更的多样性都本质地包含着这种奇特的、并且极为重要的意识，即"随意地如此继续下去"。我们称之为"开放无限的"多样性便是通过这种方式被给予的；无论我们是通过持久地创造或是通过随意地把某个合适的东西拉过来的方式不断迈进，或者我们是否很早便中断了这种过程，这种多样性都始终明见地是同一个。

3.对作为本质直观基础的整个变更多样性的把握

在这种多样性的基础上（或者说，在变更连同现实出现在直观中的变项的构造性开放过程的基础上）建立起更高一级的对作为埃多斯的一般之物的真正直观。在这之前，我们是从引导性的、被我们称为前图像的开端例子向不断更新的后图像进行过渡，尽管我们是从联想的无目的的偏好和被动想象的奇想中得到这些后图像，尽管我们是通过纯粹持有的想象虚构的主动性而从我们原初的前图像中获取这些后图像。在这个后图像到后图像、从相似之物向相似之物的过渡中，所有这些相继出现的任意个别性达到贯穿首尾的一致并且纯粹被动地形成综合统一，在这种统一中，所有这些个别性都显现为相互间的变化，尔后又显现为个别性的随意序列，作为埃多斯的这一个一般之物在这些序列中个别化。只有在这种持续的一致中，一个自身之物（Selbiges）才达到全等，这个自身之物这时便可以纯粹自为地被直观到。这就是说，这个自身之物本身是被动地在先被构造了的，而对埃多斯的直观是建立在对这种前构造之物的主动、直观性把握的基础上——对知性对象、尤其是一般对象的任何构造都是如此。

当然，这里的前提在于，多样性本身，多样性作为多被意识到并且从未完全脱离把握过程。否则我们不会获得作为观念的同一之物的埃多斯，这种埃多斯仅仅作为杂多的统一而存在。例如，我们将一个事物或一个形状作虚构的变化，将它们变成任意的新形状，那么我们便始终具有新的东西并且始终只具有一个东西，即最后虚构之物。只有当我们始终把握住以前的事实，把握住一个在开放过程中的多样

性，并且只有当我们看到全等过程和纯粹同一之物，我们才获得埃多斯。自然我们无须自己主动地去进行那种一致性的递推，因为这种一致是在那种相继的展现过程中以及在对展现之物的持续把握中自身纯粹被动地出现的。

4.本质直观与个体经验的关系。抽象论的错误

如果我们将根据变更进行的本质直观与对个体对象的直观经验相对照，那么这种本质直观的特征将会更加明显。相对于变更中的特殊的自由来看，在每个对个体之物的经验中都存在着一种完全确定的约束。就是说，如果我们在被动的已有之物的基地上感受性地经验一个个体之物，把握性地朝向这个个体之物，把它设定为存在着的，那么我们可以说已立足于这个统觉的基地上。通过这种统觉，建立在这种随着第一步的进行而先被给予的基础上的进一步可能的经验便显示出诸多的视域。所有被我们进一步经验到的东西都必定能够获得一致的联系，如果它们应当作为对象对我们有效的话；如果不是作为对象对我们有效，它们便作为虚无被取消，便不被感受性地设定为现实：在经验统一的基地上，即在那个随着经验的每个个别对象而已经表现出来的基地上，占统治地位的是一致性，并且每个争执都被排除，或者说，每个争执的结果都被取消。所有在确切意义上，即自身包含着主动性，至少是最低阶段上的主动性意义上的经验过程因而都叫作“立足于经验的基地上”。

这种情况也适用于想象，只要我们在一种联系中进行想象并且将各个个别的想象结合为想象的统一。所有对于现实经验所说的东西，在这里又以改变的方式重复。我们具有一个作为统一的想象世界的改变了的世界。它是一个“基地”，我们在进行统一想象的过程中可以立足于这个基地上——区别仅在于，我们的自由的随意性决定了，我们想使这个统一伸展得有多远。我们可以把想象的世界随意地扩展，而现实世界的统一却受到现有性的确定的限制。[2]

相对于关于个体的经验的束缚性，我们便会理解在本质直观中的自由：我们在自由创造变更的多样性的过程中，在从变项向变项的迈进中不受一致性的条件的束缚，不像经验那样，在经验统一性的基地上从一个个体对象迈向另一个个体对象。如果我们想象一个个体的房子，它现在被涂上了黄色，我们也完全可想象，它被涂上了蓝色，或者这房子的屋顶不是瓦制的而是石板的，或者这个房子不是这种形状而是另一种形状。这房子是一个，这个一可能具有某些在统一的想象中归之于它的规定性，但完全也有可能具有与这些规定性不相容的另一些规定性。这同一个东西可以被想象为a和非a。但当然，如被想象为a则不能同时被想象为非a。在这一个事物中不可能有a和非a同在，它不可能同时现实地伴随这两者中的每一个，但是它却随时可以是a，或者是非a。因此，它是被想象为一个同一之物，在这个同一之物中，对立的规定不能互换。在这个明见性的进行过程中，尽管可以“直观”到，对象的存在受到束缚，它取决于对这一个还是对另一个相反的陈述的拥有，并且取决于排除这两者同在的要求；但是，诸多一致的特征的同一基质是明见地存在的，不可能的只是关于这个基质的素朴命题，而非修改了的命题，即如果这个同一之物被规定为a而存在，那么这个a就以消除了非a的形式包含在这个同一之物中，反之亦然。同一的基质显然不单是一个个体。这个转变是一个个体向一个与它共在的、不相容的第二个个体的转变。一个单纯的个体始终是一个存在之物（或可能存在之物）。但作为争执中的统一被直观到的东西，却不是个体，而是那些相互消除、共在地相互排斥的诸个体的具体混杂的统一：一个具有特有的具体内容的特有意识，它的相关物便叫作在争执中、在不相容性中的统一。这种奇特的混杂统一是本质直观的基础。

旧的抽象论意味着，一般之物只能根据个体的个别直观通过抽象来构造自身，这种抽象论一方面不明确，一方面不正确。例如，如果我根据对个体个别的树的直观而构造出树的一般概念——并且将它当

作纯粹概念——，那么在我面前浮现的树根本没有被设定为个体确定的树；毋宁说我是这样地想象它，以致它在知觉中和在自由活动的想象中是同一个，以致它不是被设定为存在着的或者被作为问题提出，甚至根本没有作为一个个体被把握住。作为本质直观基础的个别之物并不是在本真意义上的一个被直观的个体本身。在这里作为基础的奇特的统一毋宁说是一个处于"非本质的"构造性成分（即那些在可以同一地被把握的本质成分之外作为补充成分出现的成分）的变换之中的"个体"。

5.在变更多样性的递推性相合中的全等和差异

前面所说的已经表明，变更多样性的相合中的全等在另一方面是与某些差异结合在一起的。例如，如果我们从一个被给予的红的颜色过渡到一系列别的红颜色上——无论我们是现实地看到它还是在想象中浮现着地拥有它——，我们便获得在"随意"的变项变化中全等的、作为必然共同之物的埃多斯：红，而在这种相合中的各种广延则不会全等，反而是争执着相互取消。

因而，差异的观念只能在它与作为埃多斯的共同之物的观念的交织中才得以理解。差异是在多样性的递推中无法达到在此出现的全等的统一的东西，即无法指明一个埃多斯的东西。它无法达到全等的统一，这意味着：它作为有差异之物在递推中相互争执。例如，一个颜色是同一的，但它时而是这个，时而是那个广延和形状的颜色。在递推中这个和那个发生争执，它们相互排挤。

但另一方面很明显，不具有共同之物的东西不会发生争执。这并不只是说，这里已设定了一个同一的颜色，这里更多地是指，如果一个有颜色的东西是圆的，另一个有颜色的东西是方的，那么，假如它们两个都不具有广延的形状的话，它们便不会发生争执。所以，每个差异在随其他与它发生争执的差异的递推中都指出了一个可直观到的一般之物，在这里是指形态，它是那些在争执中已达到统一的，具有

重叠差异的一般之物。这对关于观念向最高区域的层次构造学说来说具有极重要的意义。

我们纵览一下观念直观过程中的三个主要步骤：

（1）变更多样性的创造性展现；

（2）在持续的相合中的统一联系；

（3）对相对于差异而言全等之物的直观主动的同一证实。

6.变更和变化

还须作一些澄清。我们谈的是变更和变项，但不是变化和变化阶段。事实上这两个概念尽管有一些联系，但却有本质区别。

变化始终是一个实在之物的变化，它可以完全一般地理解为一个时间性的存在之物，一个持续之物，一个贯穿在持续过程中的恒常之物。每个实在之物都是可变化的并且仅仅存在于变化或不变之中。不变只是变化的临界状况。变化意味着持续的他在；或者说，成为其他的东西，但却又是这同一个，在持续成为其他东西的过程中个体的这同一个：一个颜色的变化，它的褪色等等便是一个例子。一个实在之物是作为这个个体的实在之物而变化的，它改变它的状态，但却在这种状态的改变中保持着它的个体的同一性。相反，不变是指在持续的过程中是同一个，但同时在持续的每个阶段上都始终是相同的。在变化的过程中，贯穿于整个持续的各阶段的存在在每个新阶段上都是一个他在或是成为其他的东西，就是说，它尽管仍然是这个体的同一个，却不同时保持相等。

在目光朝向实在之物的持续阶段以及朝向充实这些阶段的东西时，我们具有这同一个事物的多种多样的展现：现在的这一个，以后的这一个等等，它根据阶段的不同或是作为相同的这一个，或者作为不相同的这一个。但是，在将目光转向一个在阶段中展现出来的、时间性地作为这一个"映射"出来的这一个持续之物时，我们经验到统一性，经验到同一之物，它或是变化，或是不变，它在整个展现的多样性中保持下来，持续下去。这种统一不是个别时间阶段所具有的一般

之物，正如这种时间阶段也不是变项一样。它恰恰便是这一个个体，这个个体持续着并且在持续过程中或是变化，或是始终相同。在所有变化过程中个体始终同一地是一个。相反，变更的基础却在于，我们放弃个体之物的同一性并且把这个个体臆构为其他的可能个体之物。

另一方面，一个个体之物的变化还包括，它的变化阶段也可以（尽管是在一种改变了的目光朝向中）作为变项来探讨。尔后便可以看到，在变化中，如果所有变化阶段并不是合乎其种属地组成一体，那么这个变化是不可能的。一个颜色只能重新变成一个颜色，而不能变为一个声音。从这里可以看到，任何可能的变化都是在一个最高的、它永远无法超越的属中进行的。

---

[1] 这里的原文是（Vorbild），原意为“范例”，但胡塞尔在这里是指“前图像”。——译者

[2] [编者注]在《经验与批判》一书中，胡塞尔在此处指明参阅该书的第40节中对想象体验的详细论述。

三、关于对一般性的“直观”的说法之意义

我们谈的是一种本质“直观”，谈的是对一般性的直观。这个说法还须得到论证。我们在这里是在完全广义上运用直观这个表述，这个广义无非是指自身经验，具有自己看见的事物并且在这个自身的看的基础上注意到相似性，尔后进行那种精神上的递推，在这种递推的过程中，共同之物、红、形状等等“自身地”表现出来，就是说，被直观地把握到。这里涉及的当然不是一种感性的看。人们无法像看一个个体的、个别的红那样看到一般的红；但这里无可避免地要把看的说法扩展一下，因为这种说法在日常用语中非常普遍。这个说法表明，任意多的、个别地被看到的事例所具有的共同之物、一般之物可以直接地作为其本身而为我们所拥有，就像一个个体的个别之物在感性知觉中为我们所拥有一样，但显然，前者只能在对主动比较着的全等递推的复杂直观中为我们所拥有。任何对共同性和一般性的直观把握都是如此，只有在纯粹的埃多斯作为一个先天而被直观到的地方，这个直观才具有特殊的方法形态——即那种描述过的、在变更中形成的对现实性的漠不关心的形态，借此，作为现实的此在之物便获得了随意的例子的特征，获得了一种变更系列的无关紧要的开端成分的特征。

四、为获得纯粹一般性而进行的对所有存在设定的明确排斥之必要性

人们可能会认为，我们对本质直观的描述使得这种直观的任务过于困难，并且，我们过多地以被强调为基础的变更多样性以及用特殊地参与这些变更的想象作用来进行操作。其实只要这样说就够了：一个随意的这里的红、一个那里的红，一个随意的、已有的经验的红的对象的多或其他表象的红的对象的多提供了直观埃多斯红的可能性。只需描述的是在递推的相合中的展现和对一般之物的直观发现。然而人们在此必须注意，在这里所说的“随意”不仅仅是一种说法或意味着我们这方面的一种附带的行为，而且是一种属于观念直观本身的仪式的基本特征的东西。

如果在这些说法中包含着这样一种看法，即认为一定数量上的相似对象就足以通过比较性的相合来获取一般之物，那么这里就必须再次强调：对这里的这个红和那里的那个红，我们也许会获得一种两方面的同一之物和一般之物，但仅仅是作为这个红和那个红的共同之物。我们获得的不是作为埃多斯的纯粹的红的一般。当然我们可以在把第三个红或许多无论何时显示出来的红拉过来的同时认识到，前两个红的一般之物与许多的红的一般之物同一地是一个。但我们由此获得的始终只是与经验范围有关的共同性和一般性。通向无限进程的可能性尚未随之而明显地被给予。然而只要我们说，每个随意的和新近被拉过来的相同之物都必定会产生同样的东西，并且只要我们还说：埃多斯、红相对于属于这个红和某个与此相合的红的可能个别性的无限性而言是一个一，那么我们就需要有一个在我们意义上的无限变更来作为底基。这个无限的变更提供给我们那种作为不可分割的相关物包含在埃多斯之中的东西，即所谓埃多斯的范围，“纯粹概念本质”的范围，它是可能的、包含在这个范围中的诸多个别性的无限性，这些

个别性都是这个埃多斯的“个别化”，并且，用柏拉图的话来说，它们与埃多斯的关系是部分拥有的关系：每个可想象的个别之物都与本质有关，都是这个本质和其本质因素的一部分。我们将立即说明，包含在这个纯粹一般之物中的诸多个别性的总和是如何与这个相关地作为范围的纯粹一般之物相符合的。

首先还须指出，整个自由变更也还不足以获得作为纯粹之物的一般之物。即使是通过变更而获得的一般之物也必须在本真的意义上纯粹地摆脱所有对现实的设定。尽管通过变更，与偶然的、现实存在的开端例子的联系已经被排除，但一般之物仍可能保持着与现实的联系，并且是以如下方式保持：对于一个纯粹的埃多斯来说，被置于变化之中的个别情况的事实现实完全是无关紧要的。人们必须完全根据字面意义来理解这句话。现实性必须作为在其可能性中的某些可能，即作为随意的想象可能性来探讨。这种探讨只有在任何与已有的现实的联系实际上被最仔细地排除了之后才能进行。如果我们自由地变更，但却默默地坚持，例如，随意的声音是存在于世界之中的，是为世界上的人所能听到或已听到的声音，那么我们尽管拥有了作为埃多斯的本质一般之物，但它是与我们事实世界有关并且束缚在这个普遍事实之上的。这是一种默默的、即出于可理解的原因也不为我们自身注意到的束缚。

在普遍的、自身随时统一着的经验的自然发展中，被经验的世界作为普遍保持的存在基础被分配给我们，同时它还是我们所有的活动的普遍领域。在我们所有最固定和最普遍的习惯中，这个世界对我们有效并且始终有效，无论我们追寻何种兴趣，它都对我们具有现实有效性；与所有兴趣一样，本质认识的兴趣也与这个世界有关。在任何想象游戏中，正如我们已经作过的那样，是以随意的、可能的、包含在经验地获得的概念中的个别性为开端而进行的，同样，在任何以观念直观为意向的想象变更中，世界也是一同被设定的。任何事实和任何埃多斯都始终与事实世界相联系，都属于这个世界。可以理解，我

们在自然的观点中不会注意到这种恰恰由于其普遍性而被遮蔽的世界设定与存在设定。

只有当我们意识到这种束缚，有意识地将它判为无效并且从而也使变项的最广泛的环境视域摆脱了所有束缚，所有经验，我们才能创造出完善的纯粹性。我们这时便可以说是处于一个纯想象世界中、一个绝对纯粹的可能性世界中。每个这种绝对纯粹的可能性都可以是以随意性方式进行的可能、纯粹变更的中心环节。从每个可能性中都产生出一个绝对纯粹的埃多斯，而从每个其他的可能性中则只有在一个可能性的变更系列与另一可能性的变更系列以一种已描述过的方式联结在一起时，才会产生出绝对纯粹的埃多斯。因此，对于颜色、声音来说，产生出一个不同的埃多斯，颜色与声音是不同的，这是指在它们之中被纯粹直观到的东西而言。

例如，一个纯粹的埃多斯、一个本质一般性是红的或颜色的属；但只有当这个种或属被理解为纯粹一般性，即摆脱了对任何事实性此在的设定，对任何一个事实的红，或者说，对任何一个颜色的事实性现实的设定时才是如此。这也是几何学陈述的意义；例如，如果我们将圆标志为一种圆锥曲线，或者说，本质明确地把握为圆锥曲线，那么这里所谈的不是一个在事实的自然现实中的一个现实的面积。根据这一点，一个纯粹本质的一般判断，如几何学的判断或关于观念可能的颜色、声音等等的判断，在其一般性中不受任何已设定的现实性的束缚。在几何学中谈的是可想象的形状，在本质的颜色学中谈的是可想象的颜色，这些颜色构成纯粹被直观到的一般性范围。

整个数学也是以这种原初被创造的概念来进行操作，它创造出作为“必然的和在严格意义上的一般的”真理的直接本质规律（公理），“这些真理不可能包含任何例外”（康德）。数学直观地将这些真理看作总的本质状态，在对其纯粹概念的可想象的个别化中——在那些确定封闭的变更多样性或先天范围中——，这些本质状态可以在绝对的同一性中被造出来，并且当作被造之物而可以被认识。从它们之中，

数学又以演绎的直觉（必然序列的先天“明见性”）继续造出它的理论以及造出那些被推演出的“命题”，这些理论和命题又可以明显地被看作是在这种创造的随意重复中的观念同一性。

文献索引

I.胡塞尔原著

（只包括在导引中提到过的书目）

《胡塞尔全集》——根据胡塞尔的遗稿由胡塞尔文库（鲁汶）联合科隆大学胡塞尔文库整理出版。海牙，1950年以后至今。

第1卷：《笛卡尔的沉思和巴黎讲演》，编者：S·施特拉塞尔，1950年。

第2卷：《现象学的观念》，编者：W·比梅尔，1950年。[中译本：上海译文出版社，1986年。]

第3卷：《纯粹现象学和现象学哲学的观念》，第1册，《纯粹现象学概论》，编者：W·比梅尔，1950年。

第4卷：《纯粹现象学和现象学哲学的观念》，第2册，《现象学的构造研究》，编者：W·比梅尔，1952年。

第5卷：《纯粹现象学和现象学哲学的观念》，第3册，《现象学和科学的基础》，编者：W·比梅尔，1954年。

第6卷：《欧洲科学的危机和超越论现象学。——现象学哲学引论》，编者：W·比梅尔，1954年。

第7卷：《第一哲学。（1923/24）》，第1部分，“批判的观念史”，编者：R·伯姆，1956年。

第8卷：《第一哲学。（1923/24）》，第2部分，“现象学还原的理论”，编者：R·伯姆，1959年。

第9卷：《现象学的心理学。——1925年夏季讲座》，编者：W·比梅尔，1962年。

第10卷：《内时间意识的现象学（1893—1917）》，编者：R·伯姆，1966年。

第11卷：《被动综合分析——1918至1926年的讲座稿和研究手稿》，编者：M·弗莱舍尔，1966年。

第16卷：《事物与空间——1907年讲座》，编者：U·克莱斯格，1973年。

第17卷：《形式的和超越论的逻辑——对逻辑理性批判的尝试》，编者：P·扬森，1974年。

第18卷：《逻辑研究》，第1卷，“纯粹逻辑学导引”，编者：E·霍伦斯坦，1975年。

第19卷：《逻辑研究》，第2卷，“现象学和认识论研究”，共2册，编者：U·潘策尔，1984年。

在《胡塞尔全集》以外出版的胡塞尔著作：

《逻辑研究》，第1版，共2卷，哈勒，1900年和1901年。第2版，共3卷，哈勒，1913年。对第2版未改动的重印，图宾根，1968年，1980年。

第1卷：“纯粹逻辑学导引”。

第2卷第1册：“现象学和认识论研究”。

第2卷第2册：“对认识的现象学说明之要点”。

《哲学作为严格的科学》，载《逻各斯》（1910/11），第1期，第289—341页。由W·斯契拉西出版，美因河畔法兰克福，1965年。

《纯粹现象学和现象学哲学的观念》，第1册，“纯粹现象学概论”，载《哲学和现象学研究年鉴》，第1卷，哈勒，1913年，第1—360页。——特印本，哈勒，1913年，未改动的加印，图宾根，1980年。

《埃德蒙德·胡塞尔的内在时间意识现象学讲座》，编者：海德格尔。载《哲学和现象学研究年鉴》，第9卷，哈勒，1928年，第367—497页。——特印本，哈勒，1928年。未改动的加印，图宾根，1980年。

《形式的和超越论的逻辑——对逻辑理性批判的尝试》，载《哲学和现象学研究年鉴》，第10卷，1929年，第1—298页。——特印本，哈勒，1929年。未加改动的加印，图宾根，1981年。

《经验与判断——逻辑系谱学研究》，由L·兰德格雷贝整理出版。附L·埃莱的后记。第5版，汉堡，1976年。[对1938年第1次印刷未加改动的重印。]

《第五项逻辑研究》，根据1901年第1版。由E·施特勒克出版并加导引，汉堡，1975年。

《笛卡尔式的沉思》，由E·施特勒克出版并加导引，汉堡，1977年。

《欧洲科学的危机和超越论现象学》，由E·施特勒克出版并加导引，汉堡，1977年。[这是胡塞尔计划出版的一系列论文中的第1部分文字，于1936年出版。遗稿中的其他部分可参阅《胡塞尔全集》，第6卷。]

II.论述胡塞尔的文献

（有关构造问题和生活世界问题的研究文字请参阅《胡塞尔文选》下卷《生活世界现象学》。）

1.书籍目录汇编

“胡塞尔至1959年6月为止的著述（原著和译文）”，由H·L·范布雷达收集。载《埃德蒙德·胡塞尔。1859—1959》。海牙，1959年。

“关于胡塞尔的论述”，载《国际哲学杂志》，第2期（1939），由J·帕托茨卡收集；第14期（1950），由J·莱士收集；第71、72期

（1965），由G·马施克和I·克恩收集。——《哲学研究期刊》，第13卷，第2、3期（1959），“1945—1959年的书籍目录”，由L·埃莱收集。《哲学史文库》，第57期（1975），“1965—1971年的书籍目录”，由M·M·范德皮特收集。

2.导论和概论性文献

伯姆，R·：《从现象学的观点看——胡塞尔研究》，海牙，1966年。

芬克，E·：《现象学研究（1930—1939）》，弗莱堡/慕尼黑，1976年。

黑尔德，K·：《胡塞尔》，载《古典哲学家》。编者：O·黑弗，第2卷，慕尼黑，1981年，第274—297页，第490—493页。

海德格尔，M·：《时间概念的历史导引》，编者：P·耶格尔，美因河畔法兰克福，1979年。（全集第20卷。）

扬森，P·：《埃德蒙德·胡塞尔》，弗莱堡/慕尼黑，1976年。

兰德格雷贝，L·：《现象学之路》，居特劳赫，1963年。

——《现象学和历史》，居特劳赫，1968年。

——《事实性和个体性。现象学基本问题研究》，汉堡，1982年。

诺亚克，H·（编者）：《胡塞尔》[载P·纳托普，O·贝克尔，L·兰德格雷贝的论文于其中]，达姆施塔特，1973年。（“研究道路”，第40卷。）

里科，P·：《胡塞尔：对他哲学的分析》，埃文斯顿，1967年。

3.胡塞尔的生平、他的思想的发展，在历史上的位置以及影响

阿吉雷，A·：《胡塞尔的现象学以及当今对它的解释和批评》，达姆施塔特，1982年。

比梅尔，W·：“胡塞尔哲学发展的关键阶段”，载《哲学研究期刊》，第13卷，第2期（1959），第187—213页。

伽达默尔，H·-G·：“现象学运动”，载伽达默尔著《短文》，第3卷，1972年，第150—189页。

海德格尔，M·：《存在与时间》，哈勒，1927年。

亨里希，D·：“论胡塞尔对哲学传统批判的基础”，载《哲学文论》，第6期（1958），第1—26页。

H·L·范布雷达和J·塔米尼奥克斯（编者）：《胡塞尔和近代思维》（第二届国际现象学讨论会纪要。克雷菲尔德，1956年），海牙，1959年。

J·N·莫汗提和K·舒曼（编者）：《胡塞尔研究》，海牙，1984年以来。[期刊]

吕贝，H·：《历史中的意识——主体性的现象学研究》，弗莱堡，1972年。

梅洛-庞蒂，M·：《知觉现象学》（法文版），巴黎，1945年（德文版由R·伯姆翻译）柏林，1966年。

奥尔特，E·W·（编者）：《现象学研究》，由德国现象学研究会出版。弗莱堡/慕尼黑，1975年以后。[期刊，每年2卷。]

萨特，J-P·：《存在与虚无》（法文版），巴黎，1943年（德文版由J·斯特埃勒翻译），汉堡，1952年，[未改动]1962年。

舍勒，M·：《伦理学中的形式主义和质料的价值伦理学》，第1部分载《哲学和现象学研究年鉴》，第1卷，哈勒，1913年，第405—565页。第2部分载同书第1卷，第21—478页。——特印本，哈勒，1913年，1916年。[以后有新的版本。]

舒曼，K·（编者）：《胡塞尔年表——埃德蒙德·胡塞尔的思维历程和生活历程》，海牙，1977年。（《胡塞尔全集资料编》，第1卷。）

许茨，A·：《社会世界的有意义构造》，维也纳，1932年，加印本，美因河畔法兰克福，1974年。

索可洛夫斯基，R·：《胡塞尔构造思想的形成》，海牙，1964年。

施皮格伯格，H·：《现象学运动——历史的概论》，2卷本，海牙，1960年。

4.现象学中的真理、本质、明见性

阿多诺，Th·W·：《认识论的元批判。胡塞尔和现象学的二律背反研究》，斯图加特，1956年。

卡尔，D·：“解释和明见性”，载《弗莱堡哲学和神学期刊》，第23卷，第3期（1976），第253—268页。

埃莱，L·：《胡塞尔超越论现象学中先天的危机》，海牙，1962年。

——《形式逻辑的元批判》，海牙，1969年。

荷佑·瓦斯克斯，G·：《意向性作为责任》，海牙，1976年。

奥尔特，E·W·：《含义，意义，对象。胡塞尔的和荷尼西瓦德的语言哲学研究》，波恩，1967年。

莱纳赫，A·：《什么是现象学？》，慕尼黑，1951年。[先载于《莱纳赫全集》，哈勒，1921年。]

图根特哈特，E·：《胡塞尔和海德格尔的真理概念》，柏林，1967年。

5.悬搁、还原；现象学和心理学

阿吉雷，A·：《发生现象学和还原——论胡塞尔思想中从最彻底的怀疑出发对科学的最终论证》，海牙，1970年。

德吕尔，H·：《胡塞尔的现象学心理学体系》，柏林，1963年。

弗尔达，H·F·：“胡塞尔走向超越论现象学开端之路”，载《观念论和它的当前处境——W·马克斯纪念文集》，汉堡，1976年，第147—165页。

冯克，G·：《现象学——形而上学，还是方法？》，波恩，1966年。

古尔维奇，A·：《意识领域》（法文版）（德文版由W·D·弗勒利希翻译），柏林，1975年。

黑尔德，K·：“向现象学的回复以及现象学的历史地位”，载《现象学研究》，第10期（1980），第89—145页。

赫尔曼，F·-W·V·：《胡塞尔和笛卡尔的沉思》，美因河畔法兰克福，1971年。

克恩，I·：《胡塞尔与康德。——对胡塞尔与康德和新康德主义的研究》，海牙，1964年。

舒曼，K·：《现象学的基本考察》，海牙，1971年。

塞博姆，Th·：《超越论哲学的可能性条件》，波恩，1962年。

施特勒克，E·：“埃德蒙德·胡塞尔哲学中的悬搁问题”，载《胡塞尔全集补遗》，第1卷，多德雷赫特，1971年。第175—185页。

——“现象学和心理学——在胡塞尔哲学中它们的关系问题”，载《哲学研究期刊》，第37卷，第1期（1983），第3—19页。

文献来源索引

对心理主义的反驳——选自胡塞尔《逻辑研究》，第1卷：“纯粹逻辑学导引”。对1913年修改后的第2版的未改动的加印，图宾根，尼迈耶出版社，第17至20节，第41至51节；第50—60页，第154—191页。

事实与本质——选自胡塞尔《纯粹现象学和现象学哲学的观念》，第1卷，“纯粹现象学概论”。原载《哲学和现象学研究年鉴》，第1卷，哈勒，尼迈耶出版社，1913年。未改动的加印，图宾根，尼迈耶出版社，1980年，第1至17节，第7—32页。

现象学的基本考察——选自同上书，原载同上书。第27至51节，第55节；第48—96页，第106—108页。

不列颠百科全书条目——选自《胡塞尔全集》，第9卷：《现象学的心理学。1925年夏季讲座》，编者：W·比梅尔。海牙，尼伊霍夫出版社，1962年，第277—301页。

心理主义和逻辑的超越论基础——选自胡塞尔《形式的和超越论的逻辑》，原载《哲学和现象学研究年鉴》，第10卷。哈勒，尼迈耶出版社，1929年。未改动的加印，图宾根，尼迈耶出版社，1981年，第8节，第56至67节；第29—31页，第135—155页。

通过本质变更进行的本质直观——选自胡塞尔《经验与判断。逻辑系谱学研究》，编者：L·兰德格雷贝。第5版附L·埃莱的后记，汉堡，迈纳出版社，1976年。（哲学文库，第280卷。）第86至89节，第409—426页。

修订译本后记

克劳斯·黑尔德先生选编的胡塞尔文选《现象学的方法》，是我回国后完成发表的第一部译著，至今为止已经出版了十一年。不经意间回身一瞥，忽然感到了光阴流逝的急速。

刚出版不久的《生活世界现象学》（上海译文出版社，2002/2005）同样为黑尔德选编，是《现象学的方法》的姊妹篇。两本书中译本的出版前后相差了近十年，其缘由在《生活世界现象学》的"译者的话"中有交待，这里不再重复。

此次再版，没有对译稿做彻底的修改，只是去除了一些笔误，并且改正了一些原先的幼稚译名。选自《逻辑研究》的第一节是一个例外。这是因为《逻辑研究》本身已经得到修订，正准备出一个第二版。这里的第一节，可以说是一个新版。

在此次再版中得到统一的修改的术语及人名有以下几个：

实在　改为　实项

实体　改为　实在

原本　改为　本原

明证　改为　明见

爱多斯　改为　埃多斯

投影　改为　映射

相等　改为　相即

普全数理模式　改为　普全数理模式

笛卡儿　改为　笛卡尔

表态　改为　执态

保留　改为　滞留

精密　改为　精确

其余的改动，无所谓统一，也就不再一一枚举。

这次的修订，主要是由我的博士生高松和鲍克伟负责完成的。他们找出了许多我以前不曾发现的差误和疏漏。在此特致谢意！

倪梁康

2005年7月7日